VOLUMEN XXIX FASCICULUS I MCMLXIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1963

Pénitence et Eucharistie en Orient

Théologie sur une interférence de prières et de rites

L'Eucharistie remet certains péchés, ceux que la théologie moderne qualifie de véniels: à cette affirmation, l'enseignement classique souscrit depuis longtemps. On ne s'étonne plus du reste, aujourd'hui du moins, d'entendre rappeler que selon les liturgies anciennes et les Pères les effets pénitentiels de l'Eucharistie s'étendraient au-delà de cette limite, trop simple pour avoir été exclusive et universelle. La classification des péchés la plus ancienne — sans contredire celle qui distingue aujourd'hui péchés mortels et péchés véniels — n'était-elle pas différente? Les textes liturgiques anciens s'en ressentent. Il faudrait donc s'expliquer sur l'ancienne distinction des fautes qui faisait loi dans la liturgie.

Par ailleurs, il semble que l'on n'ait pas cherché à donner assez de précision aux rapports, volontiers relevés, entre Eucharistie et Pénitence. Est-ce par mode de suppléance, pour remplacer accidentellement la confession que la première remet certaines fautes, ou serait-ce là au contraire un de ses effets directs et réguliers? Et, dans ce dernier cas, d'où procéderait cette efficacité considérée comme normale? Faudra-t-il l'attribuer à la purification opérée par les saintes espèces, donc la rattacher à la communion, ou la mettre plutôt sous la dépendance du sacrifice en la rattachant aux prières du canon? Ne conviendrait-il pas en outre — rejoignant la conclusion du paragraphe précédent — de dégager les raisons théologiques en vertu desquelles la valeur propitiatoire de la messe ne s'étendrait pas normalement au-delà de certains péchés?

Il paraît enfin qu'en dépit d'efforts évidents, la documentation abondante déjà recueillie reste disparate: ces données proviennent d'horizons trop différents, de contextes liturgiques et

patristiques trop divers. Pareil dossier prouve finalement trop et trop peu: il n'arrive ni à préciser des problèmes ni à suggérer des solutions. Par bonheur, il se trouve pourtant que les derniers articles parus sur ce sujet, aussi riches que suggestifs, indiquent l'un et l'autre une voie à suivre (1). C'est en effet à l'Orient, aux Pères orientaux et aux liturgies orientales, qu'ils empruntent leurs textes les plus significatifs. Ne faudrait-il donc pas interroger délibérément l'Orient et ses liturgies?

Du côté latin, en effet, la documentation tirée des prières fondamentales du canon est maigre. Il faut recourir au Propre: secrètes et postcommunions. Mais ces textes, tirés d'un dimanche, d'une fête de saint, d'un mystère déterminé ou d'une férie, sont difficiles à apprécier en raison de leur caractère occasionnel: leur valeur démonstrative est trop vague. Par contre, les liturgies orientales ont l'avantage de se présenter avec leurs canons étendus, riches, multiples et variés: leurs anaphores. On y observe des prières dont la récurrence est indubitable et dont le sens peut être exactement déterminé dans l'économie liturgique de la messe. C'est notamment le cas des liturgies syriennes, chaldéennes et coptes, auxquelles on recourra ici particulièrement (2).

A l'attention du liturgiste et du théologien, elles offrent en effet deux séries de prières tout-à-fait notables. La première, propre aux rites syrien et chaldéen, se situe entre l'épiclèse et le Pater. La seconde, particulière au rite copte, vient après le Pater (3). L'une et l'autre permettront de mieux déterminer la valeur pénitentielle de l'Eucharistie. Elles autorisent à se demander si la liturgie de la messe n'aurait pas engendré ou accueilli à l'intérieur de sa structure des éléments de rites pénitentiels. Quant à la seconde, elle aura en propre de présenter un long formulaire pénitentiel qu'utilisera ensuite la confession privée: des oraisons

(1) D. A. Tanghe, *L'Eucharistie pour la rémission des péchés*, Irénikon, XXXIV, 1961, p. 165-181; J. M. R. Tillard, O. P., *L'Eucharistie, purification de l'Église pérégrinante*, Nouv. Rev. Théol., LXXXIV, 1962, p. 449-475.

Le sujet et la documentation de cet article sont largement redevables au R. P. A. Raes, S. J., qui a mis à notre disposition ses notes, son temps et ses conseils.

(2) D'autres liturgies seront occasionnellement citées.

(3) Ces prières se retrouvent aussi dans la liturgie éthiopienne (cf. Brightman, *Eastern Liturgies*, p. 235-236; S. A. B. Mercer, *The Ethiopic Liturgy: its Sources, Development, and present Form*, 1915, p. 357-359).

et des rites apparemment conçus pour la messe en auront été extraits pour constituer le noyau des rituels de la confession auriculaire. Tels sont les deux aspects de cette « interférence de prières et de rites » annoncée par le titre de cet article. On verra que plusieurs problèmes, posés à la liturgie historique et à la théologie des sacrements, sont engagés dans cette rencontre de faits.

Pour ne pas étendre démesurément l'étendue de cet article, on se contentera d'établir d'abord les données positives de ces problèmes et d'en chercher ensuite la solution. Mais au préalable, pour manifester l'aspect théologique de la difficulté, il est nécessaire de rappeler la discipline de l'Église à l'égard des manquements d'ignorance et de fragilité et d'éclairer le pouvoir de l'Eucharistie à leur égard. Question secondaire, mais indispensable pour reconnaître les problèmes, souvent inaperçus, posés par nos anaphores orientales à la théologie des sacrements.

1. La distinction des péchés en contexte liturgique et eucharistique

On connaît les passages des « Homélies catéchétiques » de Théodore de Mopsueste qui distinguent clairement les péchés remis par la réception du Corps et du Sang du Christ et ceux qui requièrent une pénitence particulière. Rappelés récemment par D. A. Tanghe et le R. P. Tillard, O. P., ils avaient fait naguère l'objet d'une étude dans la dissertation de Francis J. Reine (1).

Selon ces textes, les fautes qui ne doivent pas écarter de la participation aux mystères eucharistiques sont celles qui surviennent « par faiblesse (2) », « par faiblesse de la nature (3) », « sans que nous y pensions (4) », « sans y prendre garde (5) », « sans le désirer (6) », « involontairement (7) ».

(1) R. Tonneau, O. P. - R. Devreesse, *Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano, 1949; Francis J. Reine, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia*, Washington, 1942, p. 41-54.

(2) *Hom.* XVI, 33, *l. c.*, p. 587; 34, p. 589.

(3) *Ib.*, 34, p. 589.

(4) *Ib.*, 34, p. 589: deux fois.

(5) *Ib.*, 35, p. 591.

(6) *Ib.*, 34, p. 589.

(7) *Ib.*, 34, p. 589.

Puis, la suite du commentaire met à part une catégorie de fautes, « le grand péché qui rejette la Loi à jamais (1) »; on lui réserve un traitement propre dont la discipline était réglementée et confiée à l'évêque (2). Pareille formule biblique, « le grand péché », devra s'entendre comme chez saint Jean qui en est le père (3). Elle ne désignera pas une espèce morale particulière de faute, mais plutôt un genre: tout péché qui par son objet et surtout par son caractère volontaire inclurait le rejet définitif de la Loi. En renvoyant plus loin à I Cor. V, Théodore de Mopsueste s'explique assez du reste sur la possibilité de reconnaître ce genre de faute en divers péchés: l'inceste condamné par Paul, l'adultère, l'avarice, l'idolâtrie, l'ivrognerie, le vol, etc..., tout ce qui mérite l'exclusion de la communauté chrétienne (4). Bref, les péchés qui conformément aux exigences du Nouveau Testament, seront soumis par l'Église à une pénitence particulière.

Provisoirement, laissons de côté les considérants théologiques qui expliquent le pardon accordé à la première catégorie de ces fautes. Observons plutôt l'ensemble de la pastorale pénitentielle de Théodore. Telle qu'elle apparaît ici, elle n'est que l'écho de la discipline communément en usage dans l'Église. Lui-même d'ailleurs se réfère clairement à cette discipline dans les derniers paragraphes de ses Homélies (5). Et la distinction des péchés qu'il invoque n'est autre que celle qui régissait cette pénitence publique. On la rencontre en Occident chez S. Augustin; en Orient, chez Origène et Méthode d'Olympe, enfin dans un *De Paenitentia* des œuvres traduites en grec de S. Éphrem.

Commentant en effet le Lévitique, Origène s'étend longuement sur les sacrifices qui obtenaient autrefois la rémission des fautes d'ignorance et d'irréflexion (6). C'est même au cours de ce commentaire — a-t-on assez remarqué l'intérêt de ce contexte? — qu'il énumère les divers modes d'obtenir la rémission des péchés

(1) *Ib.*, 39, p. 597.

(2) *Ib.*

(3) Dans la mesure où, selon I Jo III, 4, le péché par excellence est *ἀνομία*, rejet de la Loi et où, selon I Jo V, 16, il existe un péché « pour la mort, *πρὸς θάνατον* ».

(4) *Hom.*, XVI, 43, *l. c.*, p. 601.

(5) *Ib.*, 41-44, p. 599-603.

(6) *In Lev. Hom.* II-III, GCS. BAEHRENS, *in Hept.* I, p. 288-316; P.G., 12, 412-434.

dans la Loi nouvelle. Comme de juste, la pénitence publique n'y figure que par allusion; car cette discipline ne concernait que cette catégorie de fautes qui dans l'ancienne Loi excluait la rémission sacrificielle, c'est-à-dire celles pour lesquelles les prêtres ne peuvent pas sous la nouvelle Loi offrir la prière et le sacrifice: « Jamais le prêtre qui avait la faculté de remettre les fautes *involontaires* et d'offrir le sacrifice-de-culpabilité n'offrait l'holocauste et le sacrifice-pour-le-péché pour un adultère, un meurtre volontaire ou pour l'un quelconque des péchés plus graves. De même aussi les Apôtres et les prêtres qui leur ressemblent, à la manière du Grand prêtre, savent, parce qu'ils ont la connaissance du culte divin et qu'ils sont enseignés par l'Esprit, pour quels péchés il faut offrir des sacrifices, quand et de quelle manière; et ils connaissent ceux pour lesquels il convient de ne pas le faire ... (1) ».

Mieux encore que chez Origène, cette distinction des péchés est développée chez saint Augustin, exactement à l'endroit où on l'attend, au moment où il commente Nb. XV, 24-31 (2). Mettant à part les « péchés involontaires, *peccata nolentium* », identifiés comme dans l'ancienne Loi avec les « péchés d'ignorance, *peccata nescientium* », il leur oppose les fautes « commises *in manu superbiae* », pour lesquelles il n'y a point de purification sacrificielle (3): elles s'accompagnent en effet d'un mépris formel des commandements, « *merito quippe magnum judicatur peccatum, cum superbia praeceptum contemnit* (4) ». La distinction est aussi nette que le fondement scripturaire est juste et précis.

A ces textes classiques il faut ajouter un dernier témoignage. Rarement cité, parce qu'il appartient à ces écrits syriaques traduits en grec et attribués à saint Éphrem et qu'il comporte aussi quelque obscurité. Il faut pourtant le présenter pour son origine orientale. Selon ce texte, tiré d'un *De Paenitentia* dont on sait la structure composite, l'auteur enseigne que certaines fautes sont aisément remises par l'intervention liturgique, mais que les « péchés incurables » ne bénéficient pas de la rémission sacrificielle

(1) *In Oratione*, XXVIII, 9, KOETSCHAU, p. 380, 26-381, 6; P.G., 11, 529 A.
(2) *Quaestiones in Heptateuchum*, lib. IV, XXIII-XXIV, P.L., 34, 727-729.
(3) *Ib.*, XXV, 728.
(4) *Ib.*

confiée au prêtre: leur pardon dépend de Dieu, qui les remet après une pénitence suffisamment prolongée: « Les médecins ne guérissent pas les [maladies] incurables; de même aussi les prêtres ne peuvent faire l'expiation, *ἐξιλάσκεσθαι*, de tous les péchés. Comment donc certains s'imaginent-ils [pouvoir] lier et délier tout péché? Pour les meurtres, Dieu avait permis les holocaustes [1]. Mais il en était venu à refuser le sacrifice [2]. Il serait donc impie le prêtre qui tenterait de délier ce que Dieu a lié [3] ».

Chez les uns et chez les autres, plus clairement peut-être chez saint Augustin, la distinction des péchés en question se réfère donc au seul lieu biblique qui la précise: Nombres XV, 22-31 [4]. Aussi bien, derrière la notion johannique du « grand péché qui rejette la Loi à jamais », on peut reconnaître encore le péché qui, selon notre passage des Nombres, est voué à l'extermination du coupable parce qu'il a été commis avec orgueil et qu'il implique le « mépris et l'infraction » systématique de « la parole et du commandement de Dieu ». Quant à l'autre catégorie de péchés, définie par les trois critères suivants — non-volontariété, irréflexion, faiblesse de la nature — on y reconnaît les deux traits qui distinguent les péchés qui selon Nb XV, 22 et Lv IV-V, sont susceptibles de la purification sacrificielle: péchés d'ignorance, *bi-šegagah*, selon le texte massorétique, péchés *involontaires*, *ἀκουσίως*, selon la LXX [5].

Il faut prendre garde à cette distinction des péchés, dont l'importance se fait sentir de l'Ancien Testament jusqu'à l'époque

(1) Les textes à invoquer dans ce sens sont rares: peut-être Dt XXI, 1-9. Mais il faut citer à l'encontre: Ex XXI, 13-14; Nb XXXV, 4, 34; Dt XIV, 1-13.

(2) Ainsi comprenons-nous la phrase grecque obscure, que l'on pourra lire à la note suivante. Pour l'entendre dans ce sens, nous avons pensé aux passages scripturaires suivants: Ps XL, 7; Am V, 22; Jr VI, 20.

(3) « *Τὰ ἀνίατα οἱ ἰατροὶ οὐ θεραπεύουσί, φησι, οὕτως οὐδὲ πάντα τὰ ἁμαρτήματα οἱ ἱερεῖς δύνανται ἐξιλάσκεσθαι καὶ πῶς τινὲς οἴονται ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πᾶσαν ἁμαρτίαν δεσμεῖν καὶ λύειν ; ἐπὶ φόνοις ἐχώρησεν ὁλοκαυτώματα, ἔτρεψε δὲ τὴν θυσίαν εἰς ἀπόφασιν· οὐκοῦν ἀσεβὴς ὁ ἱερεὺς ἐὰν ἐπιχειρίσῃ λύειν ἃ ὁ Θεὸς ἔδησε* ». (ÉPHREM, *Opera omnia*, édit. ASSEMANI, t. III, Gr.-Lat., p. 198 E-F).

(4) Comme l'a souvent fait remarquer le P. PAUL GALTIER, *La rémission des péchés moindres dans l'Église du troisième au cinquième siècle*, RSR XIII, 1923, p. 104 ss.; *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, 1932, p. 185-196; 314-317; 321.

(5) Lv IV, 1, 13, 33, 37.

de la pénitence publique. Son origine est sacerdotale et liturgique. Certes, elle a ses aspects psychologiques, moraux et juridiques: car elle suppose la promulgation de la Loi ([1]), la détermination des commandements selon leur objet, voire même selon leur forme affirmative ou négative, selon l'attitude psychologique qui les inspire: ignorance, doute, erreur, irréflexion, orgueil ou mépris formel. Néanmoins, ce qui la définit en lui donnant d'assumer ces points de vue divers, c'est son but liturgique: déterminer les fautes qui sont accessibles à la rémission par la voie du sacrifice et celles qui, au contraire, excluent toute possibilité de plaider le pardon devant Dieu par l'offrande d'une victime. La première des grandes classifications de péchés que présente l'Écriture n'est donc pas d'abord morale ou canonique; sa préoccupation est pénitentielle et sa référence est liturgique ([2]). Élaborée pour les prêtres et pour les fidèles, elle répond aux deux questions qui les préoccupent d'abord: la faute, commise ou confessée, est-elle du nombre des péchés rémissibles par le sacrifice-pour-le-péché ou par le sacrifice-de-culpabilité? Il n'y a donc pas, dès lors, à s'étonner de voir cette distinction intervenir dans la liturgie chrétienne et dans le sacrifice eucharistique ([3]).

Mais on peut et l'on doit se poser la question suivante: comment expliquer qu'un traitement de faveur soit accordé à ces fautes « involontaires» identifiées avec les fautes « d'ignorance ou d'irréflexion » de l'Ancien Testament? Et il est entendu que l'explication à faire valoir pour répondre à la question, devra se vérifier de l'ancienne Loi autant que de la nouvelle, puisqu'il s'agit ici d'une règle concernant l'une et l'autre.

La première réflexion à faire est d'en appeler à la notion qui distingue ces fautes dans l'Ancien Testament. A l'opposé des transgressions formelles commises « à main levée ([4]) », les fautes en question sont pures *šegagot*, simples manquements d'ignorance.

([1]) Nb XV, 22.

([2]) Car cette pénitence, décrite dans Lv. IV-V et Nb XV, est liturgique.

([3]) Peut-être même y aurait-il lieu d'être surpris de constater qu'aujourd'hui on lui accorde si peu d'importance à l'encontre de ce que faisaient les Pères et, plus tard, les pénitentiels orientaux (DENZINGER, *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, t. I, p. 435-436).

([4]) Nb XV, 30.

A ce titre, elles ne contrarient pas diamétralement ce qui définissait la loi morale de l'Ancien Testament, la révélation de Dieu et de la Torah, la « connaissance, *da'at* », au sens absolu du mot. Braver, mépriser en face cette connaissance révélée du Seigneur et de sa volonté en voulant l'ignorer, était le crime capital: par là, le pécheur se mettait délibérément hors des conditions de l'alliance et de l'espérance d'Israël. Abandonné à lui-même, il était désormais sans recours. Mais la *šegagah*, simple ignorance de fait (1), dépourvue de malice, effet de la jeunesse, de l'erreur, de la méprise, de l'irréflexion ou de l'inadvertance, n'avait rien de cette prétention fatale. Ce péché, n'incluant pas le mépris formel du Seigneur révélé et connu, pouvait se réclamer de sa Loi, trouver dans les sacrifices qu'elle institue, un remède à la fragilité. La diversité de traitement de nos deux catégories de fautes semble donc s'expliquer logiquement. Le fidèle qui s'est mis volontairement hors la Loi par la transgression formelle, ne trouve plus dans cette Loi de remède à sa misère: il a le sort qu'il a cherché, celui des bannis abandonnés à l'extermination. Mais celui qui a seulement fauté à l'intérieur des cadres de la Loi, violée par ignorance et néanmoins respectée, trouvera, s'il le veut, dans cette Loi, un remède à son état. Son péché, envisagé selon la théologie de l'Ancien Testament, est liturgiquement rémissible.

D'autre part, dans le Nouveau Testament, rien ne permet de dire que les fidèles qui s'en rendraient coupables seraient exclus de la communion eucharistique. Pour en être écarté, il faut en premier lieu, selon la première épître aux Corinthiens, n'avoir pas su « discerner » le Corps du Seigneur (2). Pareille faute serait une profanation à l'égard de Celui qui est la sainteté incarnée. Selon la discipline de l'Ancien Testament, elle méritait la sanction des péchés qui souillent et profanent: l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide; pour eux, pas d'autre expiation que l'aspersion du sang au jour du Grand pardon annuel. Sous la nouvelle Loi, ces trois mêmes fautes provoquent encore la même horreur: car elles profanent et souillent la sainteté du Christ dans son Corps ecclésial autant que dans son Corps sacramentel. Elles excluent donc toutes trois et de l'Église et de la communion. Mais les manque-

(1) Non point la méconnaissance voulue ni l'ignorance affectée.
(2) I Cor XI, 20.

ments d'ignorance ou d'irréflexion, qui n'atteignent ni à cet effet ni à cette malice, n'exigent pas ce traitement.

On comprend donc aisément la dernière raison pour laquelle ces fautes sont pardonnées, selon Théodore de Mopsueste, par la seule participation aux saints mystères. En effet, non seulement elles n'excluent pas de l'Eucharistie — raison toute négative — mais elles trouvent encore en elle le « sacrifice-de-culpabilité » ou le « sacrifice-pour-le-péché » qui dans la Loi ancienne obtenaient du Seigneur leur pardon ([1]).

Mais cette raison est-elle bien exprimée par Théodore de Mopsueste? Il invoque plutôt, semble-t-il, la purification par le « charbon ardent », comme dans la vision d'Isaïe ([2]). Ailleurs, il explique que « les fautes sont couvertes, comme les épines sont broutées par le feu ([3]) »: ce qui est moins un pardon proprement dit que l'opération quasi-physique de l'humanité sanctifiante du Seigneur. Mais d'autres considérations entrent aussi en ligne de compte. Son homélie insiste sur la parole de Jésus à la Cène: « Ceci est mon corps qui pour vous a été rompu en vue de la rémission des péchés » ... « mon sang, qui pour vous a été répandu en vue de la rémission des péchés ([4]) ». Or pareil effet de purification peut être attribué à l'Eucharistie considérée comme sacrifice autant qu'à la seule communion ([5]). Enfin, dernière considération, l'homélie fait appel au pouvoir sacrificiel qu'a reçu l'évêque-célébrant: « cette grâce spirituelle qu'il reçut pour devenir pontife ([6]) », en vertu de laquelle « il a été constitué afin d'offrir pour ses fautes à lui et celles du peuple ([7]) ». Ce texte ne parle pas de distribuer la communion, mais de faire l'offrande. Et l'épître aux Hébreux

([1]) « Sacrifice-de-culpabilité » traduit le *ašam* sacrificiel (Lv VII, 1-7), *sacrificium-pro-delicto* de la Vulgate: ainsi traduisent Bonsirven, Danby et Epstein dans leur version de la Mishnah. « Sacrifice-pour-le-péché équivaut à *ḥaṭṭa't* au sens sacrificiel (Lv VI, 17-23), *sacrificium-pro-peccato*.

([2]) *Hom.* XVI, 36, *l. c.*, p. 591 et 593.

([3]) *Ib.*, 37, p. 595.

([4]) Mth XXVI, 26-28: Hom. XVI, 35, p. 589-590.

([5]) En effet la formule de communion que commente Théodore de Mopsueste ne fait aucune allusion à la rémission des péchés: « Le corps du Christ! — Amen ». (*Ib.*, 28, p. 579).

([6]) *Ib.*, 38, p. 595.

([7]) Hb VII, 27, cité dans *Hom.* XVI, 38, p. 595-596.

d'où il vient se réfère aux sacrifices de l'Ancien Testament dont on a parlé plus haut: l'oblation quotidienne pour le péché. Or, tandis que les sacrifices du jour de l'Expiation avaient une efficacité universelle, le sacrifice ordinaire pour le péché ne pardonnait que les *šegagot*, selon le sens précisé plus haut. Dès lors, en invoquant ce texte, Théodore de Mopsueste se met dans la perspective et se réfère à ce genre de sacrifices qui sont le fondement liturgique de sa distinction des péchés.

Telle est aussi, plus clairement encore, la théologie de saint Éphrem. S'il tenait lui aussi qu'à la Messe le pouvoir du prêtre sur les péchés est limité — on l'a vu plus haut (1) — il admettait pourtant l'existence de ce pouvoir: « Sachant que les prêtres rejetés et les sacrificateurs impurs ne pouvaient se suffire, l'Agneau de Dieu s'est fait prêtre de son propre corps et prince des sacrificateurs (2) ». Le temps de l'Incarnation mettait fin au sacerdoce et aux sacrifices figuratifs: Jésus institue donc son sacrifice pascal (3). Désormais, en lieu et place des sacrifices d'animaux vivants, offerts dans la seule Jérusalem, voici que dans l'univers entier est offert le Corps vivant en hostie vivante (4) ». A son Église, purifiée des sacrifices anciens, il confie le calice de son sang; et il invite ses fils à le recevoir: car par lui « leurs crimes sont expiés (5) ». Les péchés mortels commis après le baptême ne sont donc pas sans rémission (6). On peut en obtenir le pardon non seulement par les jeûnes, les aumônes et les prières, mais aussi par le *qurbana*, c'est-à-dire par l'oblation sacrificelle qu'est l'Eucharistie (7). Car les prêtres ont reçu « la grâce de pouvoir remettre les péchés par le mystère de son sacrifice *raz debḥteh* (8): ce que l'on n'entendra pas proprement de la Passion de Jésus-Christ, mais de l'Eucharistie qui en est le mystère, conformément à l'idée exprimée postérieurement par Théodore de Mopsueste et rappelée plus haut (9).

(1) *Supra*, p. 10,
(2) S. ÉPHREM, *Hymni azymorum*, II, 2, LAMY, t. I, p. 575-576.
(3) *Sermo II in Hebd. sanctam*, n. 5, *ib.* I, p. 373-376.
(4) *Hymni azymorum*, XXI, 24-25, LAMY, I, p. 735-736.
(5) *Ib.*, n. 5, p. 967-968.
(6) LAMY, t. IV, p. 646.
(7) *De admonitione*, sermo I, 16, LAMY, III, p. 161-162.
(8) *Hymni azymorum*, XV, 13, LAMY, I, p. 607-608.
(9) *Supra*, p. 13.

Or pareille conception théologique sur le pouvoir de l'oblation eucharistique à l'égard des fautes d'inadvertance n'est pas un phénomène purement épisodique. Elle se perpétue dans l'Église syro-occidentale pendant le haut Moyen-âge, comme en témoigne le recueil canonique *Kitab al-Huda*, d'origine maronite. L'auteur y établit notamment un « canon » des manquements qui rompent le jeûne eucharistique et des fautes tant extérieures qu'intérieures qui, conformément à I Cor XI, 28-29, interdisent l'accès à la communion. Sur quoi, il décrit la manière d'assister à la messe pour les fidèles qui, ayant observé ces prescriptions, pourront communier. Puis, passant au cas de ceux qui oseront venir communier après avoir contrevenu à l'une de ses règles, voici ce qu'il précise: « Celui qui va à l'encontre de ce [canon] et qui reçoit pourtant la communion, fait quelque chose qui tombe sous l'interdiction portée plus haut. Si la chose est arrivée *par erreur* ou *par inadvertance*, il présentera un *qurban*: le prêtre l'offrira pour lui et priera à l'autel pour obtenir son pardon. Si la chose est arrivée intentionnellement et par mépris de ces commandements, qu'il sache que son lot et son sort sont avec le serviteur mauvais et inutile qui enfouit en terre la drachme reçue de son maître: là seront les pleurs et les grincements de dents (1) ». Il est difficile de rencontrer une théologie plus voisine de celle de saint Éphrem et de Théodore de Mopsueste et, simultanément, une expression plus parfaite d'une rémission des fautes analogue à celle de l'Ancien Testament: même distinction des péchés, même traitement. Les fautes qui affichent une intention et une négligence formelles du commandement sont punies de l'enfer — comme elles l'étaient autrefois de la peine d'extermination ou de mort. Quant aux manquements d'erreur ou d'inadvertance, ils sont remis par l'offrande sacrificielle faite par le prêtre. Celui-ci l'offrira à l'autel et, au lieu du rite de l'expiation propre à l'ancienne Loi, il priera pour le pécheur.

(1) *Kitab al-huda* ou *Livre de la Direction. Code maronite du Haut Moyen-Age*. Traduit du Syriaque en Arabe par l'évêque maronite DAVID l'an 1059. Publié par PIERRE FAHED, Alep, Imprimerie Maronite, 1935, p. 86. – G. Graf a fait le compte-rendu de cette publication dans *Oriens Christianus*, 3e série, 11, 1936, p. 218. Pour la traduction de ce passage et son interprétation assez délicate, les Rev. PP. maronites Émile Eid et Pierre Gemayel nous ont prêté leur concours bienveillant, dont nous les remercions ici.

Dans cette perspective, la rémission eucharistique des manquements d'ignorance s'explique aisément. Selon la teneur du dernier document allégué, en effet, l'offrande du pain eucharistique comportait un aveu implicite du péché de la part du coupable: c'était l'équivalent d'une confession; de son côté le prêtre intercédait par le sacrifice et la prière. Pour Théodore de Mopsueste, d'autre part, et selon ses homélies, les fidèles n'obtiennent de la communion la remise de leurs fautes que « s'ils en ressentent une grande tristesse et si avec une vive contrition ils prient Dieu à cause des fautes qu'ils ont commises (1) ». Il exige donc le repentir et la prière. Et si ce repentir se trouve être, par nature, intérieur, la prière qui doit l'accompagner prend en Orient une expression liturgique. Dans le rite syro-occidental, cette prière prend place avant le rite de fraction, donc avant l'oraison dominicale; après cette oraison, au rite copte. Les fidèles n'accèdent donc pas à la communion sans avoir demandé leur pardon.

Voici un exemple de ces prières. Tiré de la liturgie syrienne, il se place avant le Pater, entre la fin des Memento et le rite de fraction. Nous l'empruntons à l'anaphore du patriarche Joḥannan I, non point parce que ce document fait exception mais parce qu'il souligne particulièrement le cas des manquements d'inadvertance et de faiblesse (2).

> Le peuple: « Pardonne! ... »
>
> Le prêtre: « " Pardonne et remets, ô Dieu, nos manquements, ceux que nous avons commis volontairement ou involontairement, sciemment ou inconsciemment ", ceux que nous avons commis sous la violence de la tyrannie des démons impurs, ceux où nous sommes tombés par la faiblesse de notre nature, ceux que nous avons commis par suite de la corruption qui est en nous ou par inadvertance, ceux où nous sommes tombés par inexpérience ou imprudence, ceux dont nous nous sommes rendus coupables par contrainte ou sous l'effet des attraits séducteurs de la jeunesse ou par l'effet de la méditation ou d'habitudes mauvaises ou de l'illusion ou d'impulsions involontaires, ceux que par longanimité tu as tolérés et n'as pas punis quand nous les avons commis, ceux pour lesquels tu nous as

(1) *Hom.* XVI, 34, p. 589.

(2) *Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôḥannàn I.*, Liturgiegeschichtliche Quellen, H. 9, Münster-in-Westf. 1926, p. 40-41 (édit. Dr. Hermann Fuchs).

châtiés maintenant dans ta colère, ceux dont tu as réservé la rétribution pour la vie future, " tous ceux que tu connais ", puisque dès maintenant tu connais tout à l'avance ».

Mises à part entre guillements les trois premières lignes — formule ancienne et classique de confession (1) — cette énumération qu'on vient de lire ne mentionne que des fautes de faiblesse. Elle invoque en effet la violence de la tentation démoniaque, la faiblesse ou la corruption native de la nature, les attraits, les habitudes anciennes, les instincts, les excès de la méditation, l'illusion, l'inadvertance, l'inexpérience et l'imprudence. Bien plus, il n'est pas jusqu'à la formule initiale, ancienne, qui ne veuille être interprétée, elle aussi, dans le même sens; car le mot qui y désigne le péché, *šuraʿata*, signifie le manquement et répond à l'hébreu *šegiot*: il s'agit donc ici des fautes dont la rémission est sacrificielle.

On peut donc conclure que la conception pénitentielle, explicitée par Théodore de Mopsueste et conforme à celle de S. Éphrem, représente un principe théologique ferme. Car, appuyée par la discipline de la pénitence publique qui fait état de la même distinction des péchés, confirmée aussi par les liturgies postérieures, elle s'enracine sur l'Ancien Testament. Même classification des péchés, même attitude à l'égard des fautes d'inadvertance et de faiblesse. Cette catégorie de péchés est remise par l'Eucharistie: car celle-ci est *qurbana*, sacrifice; et la communion n'est que la manière véritable — et en ce sens unique — de participer à ce sacrifice et d'en obtenir les fruits.

* * *

Mais si ce principe théologique est clair, logique, conforme à une part du donné liturgique, il est loin de l'exprimer dans sa totalité. Le problème des effets pénitentiels de l'Eucharistie s'étend encore au-delà, si l'on veut tenir compte de la complexité

(1) On la rencontre notamment dans l'anaphore de S. Jacques de Jérusalem: recension grecque (éd. B. CH. MERCIER, Patr. Or. 26, p. 222, 2-3) — recension syriaque: *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Jaʿqôb(h) von Edessa* (éd. ADOLF RÜCKER), 1923, p. 44-45, 72-73; *Anaphora Sancti Jacobi, fratris Domini, Anaphorae Syriacae*, vol. II, Rome, 1953 (éd. O. HEIMING), p. 168-169. On reviendra plus loin sur cette formule.

des faits attestés dans nos anaphores orientales, syriennes et coptes.

A lui seul, du reste, le dernier document cité plus haut est déjà suggestif. Car, en dépit de son insistance sur les fautes de faiblesse et d'inadvertance, cette prière d'absolution reste fidèle au schéma habituel de la formule antique, que l'éditeur de l'anaphore a mise justement entre guillemets. C'est par là qu'elle commence: « Pardonne et remets, ô Dieu, nos manquements, ceux que nous avons commis *volontairement* ou *involontairement*, *sciemment* ou *inconsciemment* (1) ». D'emblée, la catégorie des fautes d'ignorance et de faiblesse est débordée: la demande de pardon embrasse les péchés *volontaires* et *conscients* eux-mêmes. Dès lors, le commentaire qui suit, restreint aux seules fautes de faiblesse, devient unilatéral. Et le terme de *šuraʿata*, réservé aux « manquements », est trop étroit: il ne convient, normalement, qu'aux fautes involontaires, d'inadvertance. Aussi bien les anaphores syriennes emploient au même endroit d'autres termes à côté de *šuraʿata*. Il faut donc élargir les données et les dimensions du problème.

2. Liturgies syriennes en général

Dans la liturgie syrienne, dès l'abord, les données sont impressionnantes: c'est d'une bonne trentaine d'anaphores qu'il y a lieu de faire état, en se contentant de recourir aux *Anaphorae Syriacae* publiées par l'Institut Pontifical Oriental, aux *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, au *Grand Euchologe du Monastère Blanc* et à la *Liturgiarum Orientalium Collectio* de Renaudot.

Chaque fois, les derniers mots de la prière d'intercession pour les morts semble servir de transition à une prière de rémission des péchés. Après avoir demandé à Dieu, seul saint et sans péché, de ne pas tenir rigueur aux défunts de leurs fautes, mais au contraire de les introduire dans sa paix par l'intercession du Sauveur, le célébrant conclut en demandant pour eux et pour les vivants le pardon. Aussitôt l'assemblée intervient et commence: « Remets, absous et pardonne-nous ainsi qu'à eux [les défunts] les dettes que nous avons contractées devant toi volontairement et involon-

(1) Édit. HERMANN FUCHS, p. 41.

tairement, consciemment et inconsciemment [1] ». Puis, ainsi appuyé par le peuple, le célébrant insiste et, avant de procéder à la

(1) Cette traduction est faite d'après le texte actuellement en usage au rite syrien (édit. Charfé, 1922), tel qu'il est donné dans la traduction latine en tête des *Anaphorae Syriacae*, Rome, 1939, p. VIII. Dans la recension grecque de l'anaphore de S. Jacques, cette demande ne vise que les péchés des vivants: les mots « ainsi qu'à eux, *et illis* » manquent. Ils apparaissent dans la recension syriaque (éd. A. RÜCKER, *l. c.*, p. 72-73). Les trois verbes grecs qui expriment la demande de pardon sont: *ἄνες, ἄφες, συγχώρησον*. En syriaque: *Anih, arpa, šboq* (A. RÜCKER, p. 45); ou: *anih, ḥassa wa-šboq* (*ib.*, appendice, III, p. 72-73).

L'addition propre au syriaque, mentionnant les morts à côté des vivants (*et illis*: ainsi qu'à eux), peut avoir une double explication: le voisinage de la prière pour les morts, qui précède; les deux sens du verbe *anih*: dès l'époque de Renaudot, les traducteurs embarrassés le rendent tantôt par *da requiem* (*quietem*) ou par *relaxa* (*dimitte*). Le S. Jacques grec a deux verbes différents. Pour le repos des morts, il écrit: *ἀνάπαυσον*; pour la demande de pardon: *ἄνες* (comparez: Patr. Or., 26, p. 220, 10 et p. 222, 2; A. RÜCKER, *l. c.*, p. 42-43, 44-45).

On objectera peut-être que le milieu primitif de la prière: *ἄνες, ἄφες, συγχώρησον* n'est pas la liturgie eucharistique. Car on la rencontre aujourd'hui dans l'office, où elle appartient à l' *Ἀκολουθία τῶν Τυπικῶν* de l'Horologion. En voici alors le texte: *Ἄνες, ἄφες, συγχώρησον, ὁ Θεός, τὰ παραπτώματα ἡμῶν, τὰ ἑκούσια, καὶ τὰ ἀκούσια, τὰ ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ, τὰ ἐν γνώσει καὶ ἀγνοίᾳ, τὰ ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ, τὰ κατὰ νοῦν καὶ διάνοιαν· τὰ πάντα ἡμῖν συγχώρησον, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος.* (*Horologion*, 2e éd., Rome, Grottaferrata, 1937, p. 187). Cette difficulté doit être examinée en raison de l'importance que l'on accordera à cette prière dans les pages qui vont suivre. Deux réponses permettront de l'éclaircir.

Envisagé d'abord en lui-même, le texte de l'Horologion est manifestement plus récent que celui de l'anaphore de S. Jacques. Celui-ci est en effet le plus court et les quatre termes qu'il enumère se retrouvent presqu'en toutes les autres recensions. L'Horologion mentionne, au contraire, en plus les péchés « commis de nuit et de jour », « *τὰ κατὰ νοῦν καὶ διάνοιαν* ». Or pareille énumération, isolée dans son ordre, ne se retrouve en aucune anaphore, malgré les recensions nombreuses et variées qu'y trouve notre prière. Bref, le texte de l'office n'a servi ni de loi ni de modèle. Sa mention des péchés commis « de nuit et de jour » paraît d'origine extérieure et monastique. Celle des péchés, *τὰ κατὰ νοῦν καὶ διάνοιαν*, ne rencontre aucun parallèle liturgique complet qui permette d'en préciser le sens. On peut donc conclure, de ce point de vue, que notre prière *ἄνες, ἄφες* n'est point passée de l'office à la messe, mais plus vraisemblablement de la messe à l'office.

On aimerait que ces réflexions soient confirmées par les faits liturgiques. Voici comment ceux-ci se présentent. Notre demande de pardon *ἄνες, ἄφες* n'appartient pas aux trois types d' *Ἀκολουθία τῶν Τυπικῶν*

fraction, il prononce devant Dieu une demande d'absolution pour les fidèles.

Pareil thème — prière de pardon des péchés pour les vivants — constant et également situé, apparaît comme un élément régulièrement attesté dans la structure des anaphores syriennes (1).

---

que distinguent les spécialistes (J. M. HANSSENS, S. J., *Institutiones Liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, p. 110-121): elle est notamment absente de la formule brève. Mais elle semble appartenir non seulement à la « formula prolixior » mais aussi à l'office dit « des Béatitudes ». Dans ce cas, elle serait usitée aux jours de Carême privés de liturgie eucharistique: ne pouvant pas être dite à la messe, qui n'est pas célébrée ces jours-là, la prière *ἄνες, ἄφες*, serait alors prononcée à l'office. D'autre part, comme le P. J. MATEOS, S. J. a l'amabilité de nous le communiquer et selon le *ms. Sin. gr. 863* (IXe s.), fol. 75r-77v, cette *'Ακολουθία* serait un office monastique de préparation à la communion: *εἰς τὴν μετάληψιν*. S'il était certain que *ἄνες, ἄφες* appartenait à la leçon de ce manuscrit, on aurait alors un confirmatur de la référence eucharistique de cette prière: les moines se prépareraient à la communion comme ils le font à la messe.

(1) Dans l'édition des *Anaphorae Syriacae* de l'Institut Pontifical Oriental on rencontrera régulièrement ce thème aux no 26 [fin]-27 [début] de l'anaphore. Voici les principales anaphores qui en témoignent. Nous les répartissons, pour la commodité des références, selon la collection où elles sont éditées:

Liturgiegeschichtliche Quellen (Münster-in-Westf.): *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qob(h) von Edessa* (éd. A. RÜCKER), pp. 44-45, 72-73; — *Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôḥannàn I.* (éd. H. FUCHS), p. 40-41.

Anaphorae Syriacae ... cura Pontificii Instituti studiorum Orientalium editae et latine versae (sigle: *An. Syr.*), vol. I et II: *Timothée d'Alexandrie*, I, p. 40-41; *Grégoire de Nazianze*, I, p. 136-137; *XII Apôtres*, no 1, I, p. 220-221; no 2, I, p. 252-253; *Dioscore d'Alexandrie*, no 1, I, p. 292-293; no 2, I, p. 316-317; *Cyrille*, I, p. 356-357; *Jacques de Saroug*, no 1, II, p. 32-33; no 2, II, p. 64-65; *Jean Saba*, II, p. 100-101; *S. Jacques frère du Seigneur*, anaph. no 1 (éd. O. HEIMING), II, p. 168-169; no 2 (éd. A. RAES), II, p. 204-205; *Grégoire Jean*, II, p. 226-227.

Le Grand Euchologe du Monastère blanc (DOM EMMANUEL LANNE, O. S. B., Patr. Or., XXVIII, 1958): *anaphore inconnue*, *l. c.*, p. 303; *anaph. de S. Matthieu*, p. 366, 5; *anaph. de type basilien*, p. 387, 28.

Liturgiarum Orientalium Collectio (E. RENAUDOT, 2e éd. Francfort-sur-le-Main, 1847), t. II: *S. Pierre prince des Apôtres*, p. 151; *Pierre II*, p. 158; *S. Jean l'Évangéliste*, p. 167; *S. Marc l'Évangéliste*, p. 181; *Clément Romain*, p. 196; *Denys d'Athènes*, p. 209; *S. Ignace*, p. 221; *Philoxène I de Mabbug*, p. 304; *Philoxène II de Mabbug*, p. 316; *Jacques Baradée*, p. 338; *Matthieu Pasteur*, p. 350; *Thomas d'Héraclée*, p. 387; *Moïse bar-Kepha*, p. 395; *Jean de Bosra*, p. 431; *Michel Patr. d'Antioche*, p. 444;

Le fait est si courant que nous ne faisons ici que relever une donnée qui saute aux yeux et dont le sens est tout-à-fait clair. Certes, le texte de cette prière offre des variantes. Apparemment, sa vigueur est même quelque peu diminuée du fait que les livres liturgiques, rédigés à l'usage du célébrant, ne donnent que la prière récitée par lui et se contentent de l'incipit pour l'assemblée: la répétition des formules ne frappe pas l'attention du lecteur. Toutefois la demande du prêtre, assez étendue, riche en variantes et en leçons particulières, est suffisamment lumineuse pour établir une preuve.

Voici donc d'abord, pour éclairer l'argumentation qui va suivre, six témoins de cette prière du célébrant. Trois sont empruntés à l'édition des *Anaphorae syriacae*; les trois autres sont tirées du tome II de Renaudot [1]. On a groupé les textes selon leurs analogies et placé en seconde ligne ceux qui évoquent le Dieu qui voit dans le secret: « *Cognitor rerum absconditarum* ... ». La mention de cet attribut divin dans les prières de confession est en effet une donnée dont il y aura lieu, plus loin, de tenir compte.

S. Jacques (1)	*Grégoire Jean*	*Clément Romain*
AN. SYR., II, p. 169	AN. SYR., II, p. 227	RENAUDOT, II, p. 196
Da requiem [2], relaxa, condona, Deus, *delicta* nostra, quae cum voluntate, quae sine voluntate, quae scien-	Averte et remove a nobis, Domine, onera gravia *peccatorum* nostrorum et [peccatorum] eorum, volunta-	Aufer, ignosce et dele *peccata* nostra, Deus, quae commisimus per *remissas cogitationes* et quae, a pueritia no-

Denys bar-Salibi, p. 451; *Grégoire Aboul-Faradj*, p. 464; *Jean le Scribe*, p. 482; *Jean bar-Ma'dani*, p. 517; *Basile* (recension de MASIUS), p. 553; *Nestorius*, p. 625.

Ajoutons: *Liturgie Maronite*, messe ordinaire: *Messa Siro-Maronita* (trad. J. M. CACHIN, Rome, 1935 et 1943, traduction faite sur le Missel édité à Beyrouth en 1908), p. 34; *Notre Messe* (éd. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1951), p. 92-93.

(1) Pour les références on usera des sigles suivants:

REN. = E. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*.

AN. SYR. = *Anaphorae Syriacae*, P.I.O., Rome.

(2) « *Da requiem* », selon la traduction d'AN. SYR. (O. HEIMING). Mais nous aurions préféré traduire « *dimitte* », selon la remarque de la p. 19, n. 1. Car si dans l'anaphore syriaque le même mot *anih* est employé p. 166, 10 et p. 168, 6 et 8, la recension grecque emploie dans le premier cas ἀνάπαυσον (P.O. 26, p. 220, 10) et ἄνες dans le second (p. 222, 2). Or la recension syriaque a été traduite sur le grec (cf. O. HEIMING, *l. c.*, p. 125). Et dans ce passage, le grec ne fait aucune allusion aux défunts quand il demande: ἄνες, ἄφες, συγχώρησον.

ter, quae nescienter, quae opere, quae verbo, quae cogitatione, quae occulte, quae aperte, quae consulto, quae errore [sunt commissa], ea quae novit nomen tuum sanctum.

riorum quidem et non voluntariorum, et custodi nos in fide orthodoxa usque ad halitum nostrum ultimum, et cum electis tuis annumera nos, et, liberans a fovea peccatoris, ostende nobis quomodo in hoc quoque sicut in omnibus glorificetur et exaltetur nomen tuum benedictum cum [nomine] Domini nostri Iesu Christi et Spiritus.

stra ad senectutem usque, aperta et nota sunt, Deus noster: voluntaria sive involuntaria, *ea praesertim quibus in saeculo sine fine, condemnatio praeparata est.* Da nobis ut quando justi in horrea tritici deferentur, et impii quasi palea comburentur, ut inter agmina Sanctorum tuorum laudemus te, et cum Angelis tuis canamus: Benedictus ille qui venit ad salutem nostram et nunc venit ad innovationem nostram ... »

Cyrille

AN. SYR., I, p. 357

Cognitor rerum absconditarum et scrutator cogitationum, aufer et dele omnia *peccata* nostra, nota et ignota, voluntaria et involuntaria, occulta et manifesta, huius temporis et anterioris et futuri; et cum iussu tuo consummationem obtinuerimus iuxta viam communem, quae prius statuta est et praescripta est omnibus hominibus, non damnati fac ut stemus ante te ...

Jean le Scribe

RENAUDOT, II, p. 482

Domine qui abscondita omnia et manifesta cognoscis, dimitte *peccata* et *insipienter commissa*, nobis et illis, voluntarie et involuntarie, scienter et ignoranter, verbo et opere, occulta et manifesta, nota et ignota. Nos in vita conserva absque peccato: dirige gressus nostros in semitis mandatorum tuorum et fac nos dignos fine bono et exitu tranquillo ex hoc mundo.

Grégoire Aboul-Faradj

RENAUDOT, II, p. 464

Tu qui abscondita cognoscis et latentia investigas: qui dimittis ea quae *insipienter commissa* sunt et condonas *praevaricationes*: Domine, per clementiam et misericordiam tuam, aufer a nobis iugum *peccatorum* nostrorum et amove per gratiam tuam sarcinas et onera *insipientiarum* nostrarum, voluntariarum aut involuntariarum, notarum et ignotarum, manifestarum et secretarum, praesentis et antiqui temporis, et conserva nos a peccatis in futurum, dignos efficiens nos, Domine, fine christiano et ab omni criminum reatu libero ...

Certes dans ce tableau et dans la trentaine d'anaphores alléguées, quelques textes ne qualifient les fautes en question que du nom bénin de « manquements, *šuraʿata* (1) », d'« errements, *errores* (2) ». On pourra donc estimer que le célébrant limite sa demande de pardon aux seules fautes de faiblesse et d'irréflexion, conformément au principe établi plus haut (3). Mais c'est là une échappatoire impossible: car, deux lignes plus haut, le prêtre avait expressément parlé de « péchés, *ḥṭahe* (4) », dans les derniers mots qui formaient transition de l'intercession pour les morts à l'absolution pour les vivants. Aussi bien est-ce ce même mot « *ḥṭahe* » qui intervient en général dans le texte de la prière en question (5). Parfois même le vocabulaire, faisant surenchère, parle de « transgressions, *metʿabranwata* (6) ». Et comme s'il fallait souligner mieux la gravité de ces fautes, plusieurs documents évoquent devant Dieu leur « joug », leur « poids », *jugum*, *onus*, *sarcinas* (7). Du reste, un bon nombre de textes, comme pour couper court à l'hésitation, demandent formellement que le pardon s'étende aux deux catégories de fautes: péchés au sens fort et ordinaire du mot, puis manquements issus de l'ignorance, de l'erreur ou de la faiblesse: « *errores et peccata* » « *peccata et insipienter commissa* (8) ». A l'occasion, enfin, on mentionne explicitement les péchés qui méritent l'enfer (9). Il est donc clair que les péchés graves ne sont pas exclus de la prière de pardon.

Cette conclusion, déjà manifeste, est confirmée par les formules d'universalité qui élargissent à tous les péchés possibles l'étendue du pardon demandé. Quelques documents, rares il est vrai, soulignent ainsi que l'on espère la rémission de « tous les

(1) *S. Jacques*, nº 1 et 2, AN. SYR. II, p. 168-169 et 204-205; *Timothée*, AN. SYR. I, p. 40, 4; *Jôḥannàn I*, éd. H. FUCHS, p. 40, 2.

(2) *Pierre prince des apôtres* et *Pierre II*.

(3) *Supra*, p. 8-17.

(4) *S. Jacques*, nº 1, AN. SYR. II, p. 168, 6.

(5) *Grégoire de Nazianze*, *XII Apôtres*, nº 1 et 2, *Dioscore d'Alexandrie*, *Cyrille*, *Jean Saba*, *Grégoire Jean* (AN. SYR. I et II, *l. c.*).

(6) *XII Apôtres*, nº 1 et 2; *Jacques de Saroug*, nº 2.

(7) *Grégoire de Nazianze*, *XII Apôtres*, *Cyrille*, *Jean Saba*, *Jacques d'Édesse*, *Grégoire Aboul-Faradj*.

(8) *Grégoire Aboul-Faradj*, *Jean le Scribe*, *Philoxène II*, etc...

(9) *Clément Romain*, *cf.* tableau p. 22.

péchés, *omnia peccata* [1] ». Et la plupart des textes, sinon tous, recourent à une formule schématique qui, résumant les facteurs et aspects subjectifs de la faute, atteint par là toute espèce de péché: « péchés commis volontairement ou involontairement, consciemment ou inconsciemment [2] ». Pareille énumération, fût-ce avec variantes, est de rigueur. Certains documents écrivent: « péchés connus ou inconnus » plutôt que « péchés commis consciemment ou inconsciemment », ce qui est différent [3]. Mais les deux formules se rencontrent aussi, additionnées l'une à l'autre, voire renforcées: « les péchés commis consciemment ou inconsciemment, par parole ou par action, cachés ou manifestes [4], connus ou inconnus, passés, présents et à venir [5] ». A voir s'accumuler ainsi les catégories et les distinctions, on ne saurait douter qu'il y aille de tous les péchés. Et il est clair que seules des fautes graves peuvent réaliser l'ensemble des conditions de conscience, de volonté, de liberté et de notoriété ici mentionnées.

Telles sont les données communes aux liturgies syriennes: elles présentent une demande générale de pardon prononcée d'abord par l'assemblée, reprise ensuite par le célébrant, à l'issue des mémoires de l'anaphore, avant la fraction et le Pater. L'expression en est ferme, claire: aucune faute, apparemment, n'en est exclue.

Aussitôt se présente la question: comment expliquer la tendance, clairement attestée par l'anaphore du Patriarche Joḥannan I, de limiter la portée de cette confession aux fautes d'inadvertance et de fragilité? Et si la forme absolue et universelle de cette prière d'absolution est la plus solidement établie sur les documents, quelle en est l'origine et comment la légitimer? Tel sera le problème.

3. Liturgie Chaldéenne des apôtres Addaï et Mari

Dans ces anaphores syriennes, pourtant, ce thème pénitentiel reste bref. Par contre, au rite chaldéen — branche orientale

(1) *Cyrille, Jacques de Saroug, Marc l'Évangéliste, SS. Docteurs, Nestorius.*

(1) *S. Jacques*: recension grecque (*Patr. Or.* 26, p. 222, 2-3); recension syriaque: AN. SYR. II, p. 168-169; éd. A. RÜCKER, p. 44-45, 72-73.

(3) *Cyrille.*

(4) Cf. *S. Jean Chrysostome*, P.G., 59, 370.

(5) *Grégoire Aboul-Faradj, Jean le Scribe.*

de la liturgie syrienne — il s'élargit et s'accentue dans l'anaphore d'Addaï et de Mari, telle qu'elle se présente aujourd'hui (1).

Notre motif pénitentiel s'y manifeste dès la fin de l'épiclèse: il tend à s'appuyer sur les rites essentiels en empiétant sur eux: épiclèse, fraction, consignation, finalement Pater et abords immédiats du *Sancta sanctis*. Les prières de pardon, prononcées alors par l'assemblée et le célébrant, y préparent expressément à « s'approcher ... du mystère du Corps et du Sang vénérables (2) ». Elles présentent deux temps forts, que sépare la fraction. Le premier se déroule autour d'un rite d'encens. Le second est une supplication litanique où, sur l'invitation du diacre (3), les fidèles se remettent leurs torts réciproques et implorent de Dieu le pardon de leurs péchés (4). Une prière d'absolution, prononcée par le célébrant, vient achever. Cet ensemble, s'étalant ainsi depuis la fin de la grande prière eucharistique proprement dite — après l'épiclèse où le sacrifice a été sanctifié pour devenir le « gage de la rémission des péchés» (5) — ne peut être méconnu. Il doit entrer en ligne de compte pour expliquer ensuite le sens ultérieurement attribué au *Sancta sanctis*: car, selon l'auteur de l'*Expositio officiorum Ecclesiae*, l'Eucharistie est donnée « au fidèle pur comme le gage de la rémission des péchés (6) ».

Sans doute, les éléments de cet ensemble pénitentiel ne sont pas tous également anciens. Quelle époque assigner au rite d'encens accompagné de psaumes? Il est difficile de préciser. Sur ce point, l'*Expositio* se tait. Toutefois, comme elle ne commente pas

(1) On se reportera à la traduction de DOMINIQUE DAHANE, *Liturgie de la Sainte Messe selon le rite Chaldéen*, Paris, 1937, p. 72-79.

(2) DAHANE, p. 77.

(3) Cette invitation, faite autrefois par le diacre, est prononcée aujourd'hui par le chœur (DAHANE, p. 77).

(4) *Ib.*, p. 77-78: *cf. infra*, p. 31.

(5) *Ib.*, p. 70-71.

(6) PSEUDO-GEORGES D'ARBÈLE, *Expositio Officiorum Ecclesiae*, éd. R. HUGH CONNOLLY, O. S. B., C.S.C.O., Script. syr., ser. II, t. 91 et 92. Ne faut-il pas s'étonner des lignes suivantes par lesquelles D. A. TANGHE conclut la page qu'il consacre à l'*Expositio*: « L'*Expositio* témoigne [...] clairement de la communion pour le pardon des péchés, mais le contexte ne nous offre aucune précision ». (*Irénikon*, *l. c.*, p. 172)?

davantage les autres encensements, son silence n'est pas un argument contre l'antiquité du rite. Aussi bien Abraham bar Lipheh et ʿAbd–Išoʿ témoignent l'un et l'autre de son existence (1). Et l'ampleur que prend cet encensement dans l'Église malabare semble indiquer qu'il y a là un thème liturgique étendu, réduit peut-être par les Nestoriens, conservé intégralement au Malabar. En raison même de cette évolution, ce rite a donc toute chance d'être ancien. Quant aux prières de pardon qui le suivent après la fraction, on doit y distinguer deux couches, que l'*Expositio* permet de dater respectivement. A la plus ancienne appartient la prière finale de pardon prononcée par le célébrant avant le Pater: elle serait antérieure à Išo–yahb III (VIIe s.). Quant à l'autre, elle aurait été introduite par ce même Patriarche et serait formée de la confession collective des péchés que prépare l'invitation du diacre (2). Ce serait là une section relativement récente, datant du VIIe siècle, insérée à la manière d'un coin à l'intérieur du texte primitif. Dès lors, si l'on voulait retrouver ce texte dans sa continuité première, il faudrait, selon l'*Expositio*, enjamber par-dessus l'addition d'Išo–yahb III et joindre bout-à-bout dans une seule séquence liturgique la proclamation du prêtre: « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ (3) ... » à la demande qu'il fait aujourd'hui plus loin: « Rendez-nous dignes, par votre bonté et votre miséricorde de recevoir ce don dans la pureté et la sainteté (4) ... ».

(1) « Incensum, quod hoc tempore adolemus, mysterium est incensi et aromatum, quibus conditum est corpus Redemptoris nostri » (ABRAHAM BAR LIPHEH, en appendice de l'*Expositio*, t. 92, trad., p. 163). — « Incensa quae circum altare suffitiuntur ab initio mysteriorum hucusque, figura ⟨sunt⟩ mixturae et aloes quae attulit Nicodemus » (MAR ʿABDIŠOʿ, *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*, édit. et trad. J. M. VOSTÉ, Cod. can. Or., Fonti, II, fasc. XV, Rome, 1940, p. 100).

(2) *Expositio officiorum Ecclesiae*, IV, XXV, CONNOLLY, t. 92, trad., p. 66-67.

(3) *Expositio*, *l. c.*, p. 66; DAHANE, *l. c.*, p. 76-77.

(4) *Expositio*, *l. c.*, p. 67; DAHANE, *l. c.*, p. 78. Il se pourrait que la section ajoutée ainsi par Išo–yahb (milieu du VIIe s.) ait été introduite par lui au déclin de la pénitence publique et au début de la systématisation de la confession privée. Cette forme de confession collective put caractériser l'Église nestorienne, au point qu'au XIVe s. ʿABD–IŠOʿ y voyait une manière de se confesser à Dieu qu'il opposait, non sans exagération, à la pratique des autres Églises: « confessionem peccatorum

Quoi qu'il en soit de ces précisions historiques, c'est après la Grande prière eucharistique, entendue au sens strict du mot (1), que débutent aujourd'hui nos rites pénitentiels chaldéens (2). Précédés par une prière du célébrant, ils sont constitués, dans leur première section, par des psaumes et un rite d'encens.

Le prêtre commence par rendre grâces à la Trinité qui l'a choisi pour « offrir ces mystères redoutables, sacro-saints, vivifiants et divins du Corps et du Sang du Christ, et de demander pour le peuple et pour les brebis du troupeau *le pardon de leurs fautes, la rémission de leurs égarements, le salut de leurs âmes* (3) ... ». Cette prière unit donc étroitement à l'offrande sacrificielle la rémission des péchés: première grâce, que le célébrant demande pour toute l'assemblée. Aussitôt commence l'imploration liturgi-

---

ante eucharistiae sumptionem, quam variae catervae et sectae christianae faciunt coram homine, nos hic facimus coram Deo, atque promittimus nos iam non peccaturos esse, ut puri accedamus ad corpus et sanguinem Christi ». (*Ordo iudiciorum ecclesiasticorum, l. c.*, p. 100).

(1) Entendues au sens strict des mots, l'*anaphore* ou la *Grande prière eucharistique* désignent la partie sacrificielle de la messe qui va depuis le « Tenons-nous avec respect » de la Préface jusqu'à la doxologie finale et l'Amen qui précèdent le Pater (A. RAES, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2e éd., 1957, I, c. 488; AN. SYR., I, p. v; A. BAUMSTARK, *Anaphora*, R.A.C., I, 422-425).

(2) Si, comparant de notre point de vue actuel la liturgie antiochienne et la liturgie chaldéenne, on cherche à savoir pourquoi elles placent différemment leurs rites pénitentiels respectifs, la réponse paraît assez simple. La « demande de pardon » a deux places assez semblables. Ou bien en effet — cas antiochien — elle est insérée à la fin de la Grande prière eucharistique avant la doxologie et l'Amen final. Ou bien — liturgie chaldéenne — elle est placée après l'Amen de cette doxologie: elle se trouve être alors franchement extérieure à la Grande prière. Mais en fait, du point de vue de l'analyse théorique, la différence est minime, moins réelle qu'apparente. Elle reste pourtant apparente et voici pourquoi. Chez les Syro-antiochiens, la doxologie finale est éloignée de l'épiclèse, séparée d'elle de toute la longueur des intercessions. La demande de pardon voisine alors avec la dernière intercession, pour les morts: et les deux intentions peuvent éventuellement se contaminer. Par contre, chez les Chaldéens, l'intercession précède l'épiclèse, qui se trouve être en contact immédiat avec la doxologie et l'Amen final. Dès lors, le rite pénitentiel se trouve rapproché de l'épiclèse: il pourrait donc avoir été influencé par l'idée sacrificielle qui s'y exprime.

(3) DAHANE, *l. c.*, p. 72.

que de pardon et de purification. Le prêtre récite le psaume *Miserere*, dont la signification pénitentielle est claire, puis l'*Ad te levavi oculos meos*, autre psaume de pénitence puisqu'il appartient ailleurs, dans le Pontifical chaldéen, à l'*ordo reconciliationis apostatae*, formulaire de pénitence attribué au même Išo-yahb III (1). La corrélation et le sens pénitentiel de ces deux psaumes sont soulignés par les répons qui les encadrent, formant refrain ou antienne: « O Christ Roi, ayez pitié de moi! » . . . « Ayez pitié de nous, Seigneur, ayez pitié de nous. J'ai lavé dans l'innocence mes mains et j'ai entouré votre autel, Seigneur (2) ». L'intention de purification est nette.

Pour l'exprimer sensiblement, intervient immédiatement le rite de l'encens, auquel préparaient les psaumes. La signification symbolique qu'il revêt est aussitôt traduite dans l'oraison de bénédiction: on attend de Dieu qu'il daigne se réconcilier avec sa créature. « Que notre prière et notre supplication, Seigneur notre Dieu, vous soient agréables et que le parfum de notre délectable encens vous apaise comme l'encens du prêtre Aaron devant le tabernacle. *Restaurez nos âmes et nos corps et réconciliez-vous avec votre créature à cause de vos immenses miséricordes* (3) ». L'intention est transparente: l'apaisement de Dieu après le péché, sa réconciliation avec l'homme sont l'effet de la messe. L'encens que l'on offre ne remplace pas le sacrifice eucharistique: il en exprime la valeur de propitiation pour toute l'assemblée.

En effet, quoi qu'il en soit de la pratique des Nestoriens — qui se contentent d'encenser alors le prêtre confessant ses propres « péchés et transgressions, connus et inconnus » — la portée du rite s'étend à toute l'assemblée réunie autour du célébrant et de l'autel. Sa valeur a même universalité que la messe. L'oraison citée plus haut le veut (4). Et l'Église malabare en a gardé la tradition, qu'elle met sous nos yeux en des rites particulièrement expressifs. En effet, quand le diacre a fini d'encenser les mains étendues et ouvertes du célébrant, la rubrique malabare prescrit les gestes que voici. Le prêtre ramène et croise d'abord ses mains

(1) *Pontificale iuxta ritum Eccl. Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum*, trad. J. M. Vosté, O. P., hors commerce, Rome, 1938, p. 165 ss.

(2) Dahane, *l. c.*, p. 72-73.

(3) *Ib.*, p. 73.

(4) A la fin du paragraphe immédiatement précédent.

sur sa poitrine comme pour s'appliquer à lui-même la vertu propitiatoire de l'encens. Puis il se retourne vers le midi et, de ses deux mains sanctifiées, il étend la droite sur le diacre, ensuite en direction de l'assemblée pour leur communiquer la grâce reçue. Et voici les mots qu'il prononce: « Daignez agréer, *acceptabilem fac*, Seigneur notre Dieu, ce diacre qui se tient devant votre glorieux et saint autel! » ... « Daignez agréer, *acceptabilem fac*, Seigneur notre Dieu, ce peuple qui attend et espère de vous la miséricorde! (1) ». Enfin le célébrant se tourne de nouveau vers l'autel et, prononçant cette oraison d'une clarté décisive, il demande que l'autel du Christ, son Corps et son Sang de propitiation aient eux-mêmes le parfum de l'encens: « Donne le parfum de l'encens, Seigneur notre Dieu, à cet autel érigé à l'image du sépulcre de Notre-Seigneur, à son trône, à son Corps et à son sang de propitiation! (2) ». Ainsi développé, pareil rite manifeste à l'évidence que l'effet propitiatoire que symbolise l'encens ne lui appartient pas en propre: c'est la miséricorde du Père qui l'attache gracieusement aux mains sacerdotales du célébrant et à l'autel en considération du sacrifice. Voilà pourquoi on les encense. C'est de l'autel qu'émane le pardon des péchés obtenu par le sacrifice; c'est par le geste rituel de la main du prêtre qu'il est conféré. Ainsi s'achève le premier temps pénitentiel du rite chaldéen.

Ensuite, après la suspension que constituent de notre point de vue les rites de fraction et de consignation (3), commence le

(1) *Ordo Missae syro-chaldaeo-malabaricae cum translatione latina*, M. T. S. Press, Puttenpally, 1912, p. 41. — On trouvera la rubrique que nous suivons dans: *Ordo celebrationis « Quddaša » iuxta usum Ecclesiae syro-malabarensis*, Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali, Rome, 1959, p. 18, § 40.

(2) *Ordo Missae syro-chaldaeo-malabaricae*, *ib.*

(3) Les rites de fraction et de consignation, encadrés qu'ils sont par deux rites pénitentiels, sont influencés par eux. Après l'achèvement de ces rites proprement eucharistiques, le prêtre dira sur les mystères: « Ils ont été rompus, sanctifiés, consommés, parachevés, unis, mélangés et marqués l'un par l'autre, ces mystères glorieux ... afin qu'ils soient, Seigneur, le gage de la rémission des péchés, le pardon des offenses, l'espoir dans la résurrection finale et de la vie nouvelle dans le Royaume des cieux » (Dahane, *l. c.*, p. 76). Et le célébrant qui a déjà prié pour ses propres fautes au cours du rite d'encens (Dahane, *l. c.*, p. 74), le fait de nouveau après la proclamation que l'on vient de lire. Voici cette der-

second temps du mouvement pénitentiel. Il suit l'annonce de « la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ ... », dont on a parlé plus haut.

Une proclamation, faite autrefois par le diacre et aujourd'hui par le chœur, lui sert d'invitatoire. En voici la conclusion: « Dans une pénitence confiante, revenant de nos *égarements* et pleurant nos *péchés*, demandons à Dieu, le Seigneur de toutes choses, *miséricorde et pardon*, pardonnons à notre prochain ses offenses (1) ». A haute voix, les fidèles professent alors leur volonté de renoncer aux divisions, à la haine et à l'iniquité, leur désir de recevoir les saints mystères dans la concorde. Chacune de leurs résolutions est scandée par ce refrain de supplication: « Seigneur, pardonnez les péchés et les fautes de vos serviteurs! (2) ». C'est la prière collective de pardon introduite par Išo-yahb III.

A cette imploration commune, conditionnée par la remise réciproque des torts, le célébrant répond par une longue prière qui commence dans le style des bénédictions de l'Ancien Testament (3). A partir de la formule: « Rendez-nous-dignes ... », le prêtre rejoint et prononce la demande de pardon antérieure à Išo-yahb, dont on a parlé plus haut (4). Puis, interrompu et invité par le diacre à poursuivre, il continue et achève la prière d'absolution — tout aussi ancienne — qu'il adresse aujourd'hui à Dieu silencieusement (5). Le rite pénitentiel est alors terminé. Après la récitation du Pater — qui confirme le sens de ce rite par son « Dimitte nobis ... sicut et nos dimittimus » — le prêtre trace le signe de la croix sur l'assistance. Dès lors l'assemblée est prête pour entendre le *Sancta sanctis* et recevoir la communion (6).

---

nière demande personnelle de pardon: « Par votre grâce compatissante, rendez-moi digne du pardon de mes péchés et de mes transgressions » (DAHANE, *l. c.*, p. 76).

(1) *Ib.*, p. 77.

(2) *Ib.*

(3) « Béni êtes-vous, Dieu de nos pères, et béni et exalté soit éternellement votre nom! ... » (*ib.*, p. 78).

(4) *Supra*, p. 26.

(5) On peut se demander si elle fut toujours silencieuse: car elle est commentée par l'*Expositio* qui en donne le texte (*l. c.*, CONNOLLY, t. 92, trad., p. 67).

(6) On ne veut pas dire que le Pater et la Paix n'aient de signification que pénitentielle, mais que leur sens habituel se sera amplifié de cette valeur nouvelle.

Voici les textes essentiels des prières que prononcent successivement l'assemblée et le célébrant avant le Pater:

— « Seigneur, pardonnez les péchés et les fautes de vos serviteurs!

— Purifions nos consciences des divisions et des querelles.

— Seigneur, pardonnez etc...

— Purifions nos âmes de la haine et de l'iniquité.

— Seigneur, pardonnez etc...

— Recevons la sainte communion et sanctifions-nous dans le Saint-Esprit.

— Seigneur, pardonnez etc...

— Dans l'union, l'entente des esprits et la concorde mutuelle, recevons la communion des saints mystères.

— Seigneur, pardonnez etc...

— Qu'ils nous soient, Seigneur, le gage de la résurrection des corps, du salut des âmes et de la vie éternelle! »

Le célébrant:

« Béni êtes-vous, Seigneur, Dieu de nos pères, et béni et exalté soit éternellement votre Nom. Car ne tenant pas compte de nos péchés, vous nous avez délivrés de la puissance des ténèbres dans la multitude de vos miséricordes... Et maintenant, Seigneur, ... *rendez-nous dignes*, par votre bonté et votre miséricorde, de recevoir ce don dans la pureté et la sainteté. Qu'il serve à attirer sur nous non pas votre jugement et vos châtiments, mais *vos miséricordes, votre indulgence et la rémission de nos péchés*, et qu'il nous assure enfin la résurrection d'entre les morts et la vie éternelle ... »

Le diacre:

« La paix soit avec vous! »

Le célébrant, penché profondément, dit en silence:

« Pardonnez, Seigneur, dans votre clémence les péchés, *ḥṭahe*, et les folies, *saklwata*, de vos serviteurs. Sanctifiez nos lèvres par votre grâce pour que nous rapportions des fruits de gloire à votre divinité sublime (1)... »

Cette dernière demande d'absolution est entièrement citée par l'*Expositio*, où elle est ainsi commentée: « Le prêtre voyant que l'ange [le diacre] est parfaitement d'accord avec le peuple et que toute l'assemblée a demandé l'absolution des péchés, fait aussitôt en vrai médiateur, la supplication pour son troupeau (2) ».

(1) DAHANE, *l. c.*, p. 77-79.

(2) A la suite de ces prières pénitentielles, on comprend le commentaire que l'auteur de l'*Expositio* fait du *Sancta sanctis* (CON-

Ainsi le rite chaldéen a traité avec liberté le thème commun à la liturgie syrienne. Celle-ci, comme on l'aura observé au paragraphe précédent, présentait une énumération plus complète des fautes et un libellé d'aveu plus précis. Les Chaldéens s'attachent plutôt à développer la forme extérieure du rite. En le situant mieux de part et d'autre de la fraction, en l'exprimant par deux mouvements différents et séparés, ils lui donnent une structure plus complète et plus évocatrice. Le symbolisme de l'encens, les interventions successives du diacre, de l'assemblée et du célébrant, tout concourt à faire comprendre de tous cette vertu pénitentielle (1).

4. Liturgies Coptes

Passons maintenant aux liturgies coptes. Sans doute, propres à l'Égypte, elles sont géographiquement séparées des précédentes. D'autre part, leurs prières de pardon, pour l'essentiel, ne précèdent pas le Pater: elles le suivent. Toutefois cette différence, qui fait ici l'originalité de cette liturgie, ne la coupe pas des précédentes. De la Syrie à l'Égypte, les influences réciproques furent nombreuses (2): dans nos prières pénitentielles, elles sont évidentes. Aussi bien, dans l'Église d'Alexandrie, notre prière de pardon débute comme chez les Syriens par la demande de l'assemblée: *ἄνες, ἄφες, συγχώρησον* (3). Sur un ton voilé, elle se prolonge dans une prière de fraction avant l'oraison dominicale. Elle continue ensuite dans l'embolisme du Pater; puis, dans la prière faite sur l'assemblée inclinée dans l'attente de la bénédiction. Elle s'épanouit enfin dans le rite et l'oraison dite d'absolution, qui achève en accordant avant le *Sancta sanctis* le pardon demandé. Cette

---

NOLLY, t. 92, p. 69) et que D. A. TANGHE rappelle et cite dans *Irénikon* (*l. c.*, p. 172).

(1) Cette structure mériterait d'être étudiée plus longuement qu'on n'a pu le faire ici.

(2) Comme le font remarquer ERNST HAMMERSCHMIDT, *Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie*, Berlin, 1957; E. LANNE, *Grand Euchologe du Monastère Blanc*, Patr. Or., XXVIII, p. 275.

(3) *Supra*, p. 19, n. 1.

prière d'absolution, qui est de notre point de vue un sommet, autorise à parler de « rite pénitentiel ». Mais il faut aussi tenir compte de l'ensemble, si l'on veut reconnaître le point d'attache du style copte avec le précédent, et si, d'autre part, on entend dégager l'influence de la liturgie eucharistique sur celle de la pénitence privée, dans cette Église.

Distinguons, par conséquent, pour y situer le pénitentiel eucharistique copte, les cinq moments suivants: – 1. à la manière syrienne, demande de pardon formulée par l'assemblée et reprise par le célébrant; – 2. prière de fraction; – 3. embolisme du Pater; – 4. prière pour l'inclinaison des têtes; – 5. rite et prière d'absolution (1). Dans cette série, il est clair que ni la prière de fraction ni l'embolisme du Pater n'appartiendront à la structure pénitentielle. Celle-ci est constituée par les temps extrêmes que séparent la fraction et l'oraison dominicale. Mais il reste que la prière qui accompagne la fraction et l'embolisme du Pater manifestent plus que le souci de pureté commun à toute prière liturgique avant la communion. Cette préoccupation est accentuée par le voisinage des temps forts pénitentiels. Les rites propres à toute Eucharistie — fraction, Pater, etc... — sont envahis et pénétrés d'une intention nouvelle. Ce sera particulièrement le cas de la prière d'inclinaison. De soi, elle ne serait qu'une prière de bénédiction; mais, ici, son sens est infléchi par la prière d'absolution qu'elle prépare.

1. Toutes les liturgies coptes ne commencent pas les prières de pardon dès la fin des Memento. Ainsi le Basile alexandrin ne comporte pas de confession de l'assemblée ou du prêtre après l'intercession: à cet endroit, il demande seulement la stabilité dans la foi et dans la paix; et il prie pour que les fidèles soient dignes de la communion (2). Mais l'anaphore alexandrine de Grégoire — qui daterait de la seconde partie du IVe siècle — fait exception. Et son témoignage est d'autant plus significatif que son Memento reflète encore les conditions de la pénitence primitive (3). Or dès

(1) Selon les cas, les prières de fraction, d'inclinaison et d'absolution sont adressées au Père (*S. Basile*) ou au Fils (*Grégoire*).

(2) REN. I, p. 18-19.

(3) « Accorde la liberté aux prisonniers; à ceux qui sont dans la confession, l'intercession; ceux qui ont péché et qui ont fait pénitence, mets-les au nombre de tes fidèles; les fidèles, mets-les au nombre des martyrs; et de ceux qui sont ici présents fais des imitateurs des anges ... » (REN., I, p. 32 et 102).

que ce Memento s'achève par l'intercession pour les morts, cette liturgie présente la confession de l'assemblée des vivants. Et il est important de noter qu'elle recourt alors au texte classique de l'anaphore de S. Jacques de Jérusalem:

> « *Ἄνες, ἄφες, συγχώρησον*: Remets, absous et pardonne, ô Dieu, nos fautes volontaires et involontaires, commises consciemment ou inconsciemment! Seigneur, remets-les nous! (1) ».

A cet aveu et à cette demande, le célébrant répond par cette imploration biblique de pardon qui a la structure complète d'une oraison: invocation, commémoraison, demande et glorification:

> « Car tu es miséricordieux (2), ô notre Dieu, toi qui ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive (3). O Dieu, visite-nous par ton salut (4), agis avec nous selon ton indulgence (5), toi qui fais infiniment plus que nous ne demandons et n'imaginons (6): pour que, par là comme en tout, soit glorifié, exalté, célébré, béni et sanctifié ton nom très saint, vénéré et béni (7) . . . ».

2. Puis, vient la prière dite « de fraction ». Généralement, elle correspond à la demande précédente d'être rendu digne de la réception des saints mystères: elle prépare ainsi à la communion et à la récitation du Pater. Dans cette perspective, cette oraison, adressée au Père, sauf dans l'anaphore christologique de Grégoire, demande la purification parfaite et la sanctification des consciences, des corps, des âmes et des esprits (8). Effet de la présence du Saint-Esprit qui investit les saintes espèces, cette pureté et cette sainteté sont attribuées et au « charbon ardent », le Christ, et à son Esprit. Certes, ni l'un ni l'autre n'ont encore été livrés aux fidèles; mais, puisqu'ils sont présents sur l'autel, la purification et la sainteté qu'ils rayonnent, leur sont déjà demandées. Don préalable, qui rendra l'assemblée digne de prononcer, tête haute et visage illuminé, l'oraison dominicale et qui lui permettra de ne pas apercevoir dans ses rangs après la communion de membre devenu

(1) REN. I, p. 33 et 104; *S. Jacques de Jérusalem*, Patr. Or., 26, p. 222.
(2) Ex XXII, 27; Ps LXXXVI (LXXXV), 15.
(3) Ez XVIII, 23.
(4) Ps CVI (CV), 4.
(5) Bar II, 27.
(6) Eph III, 20.
(7) REN. I, p. 33 et 104.
(8) Noter la formule qui revient plusieurs fois.

infirme parce qu'il aura reçu indignement le Corps du Seigneur. Telle est le thème commun de ces prières. La pureté qui émane du charbon ardent est une grâce qui dispose à la communion, parce qu'elle est le fruit de la bénédiction divine obtenue par le sacrifice (1).

3. Mais si la purification du passé est l'un des thèmes de l'oraison de fraction, l'« embolisme du Pater », de son côté, regarde vers l'avenir: les tentations, les forces du mal. Ce propos, qui n'est pas directement pénitentiel, doit pourtant être retenu pour le développement de notre thème (2). De soi, cet embolisme reprend et prolonge les deux dernières intentions de l'oraison dominicale. Tantôt en effet il en cite et en commente les derniers mots. Il prie Dieu pour qu'il accorde d'abord à ses fidèles le pouvoir de sortir vainqueur de la tentation (3), pour que celle-ci ne soit pas si forte que l'iniquité ne domine sur eux (4). Puis, passant au thème du « libera nos *a malo* », il demande que le Seigneur les délivre des actions, pensées, spectacles, contacts, des causes intérieures et extérieures du péché; enfin, de l'Ennemi et des embûches des hommes pervers (5). Tantôt — et c'est la manière de l'anaphore de Grégoire — l'embolisme s'en prend aussitôt au démon et rappelle d'emblée le pouvoir de l'écraser sous ses pieds: en foulant aux pieds scorpions et serpents, comme le Christ en a donné le pouvoir à ses disciples (6). Ces thèmes et cette structure littéraire, qui gravitent autour du « sed libera nos a malo ... », se retrouveront dans les *ordines* de la pénitence auriculaire chez les Coptes.

Et maintenant, voici ce qui nous paraît être le moment principal des prières pénitentielles d'absolution et de leur rite: une oraison prononcée sur les fidèles inclinés, puis une absolution conférée par une oraison propre.

(1) Aussi bien, « purifier » est le mot qui dans Lv XVI, 30, dans la Mishnah et les hymnes du jour de l'Expiation exprime la rémission du péché (*cf. infra*, p. 61).

(2) On verra plus loin que les formulaires de la confession privée commenceront dans l'Église copte par cet embolisme du Pater.

(3) *Anaphore de S. Marc*, REN. I, p. 143.

(4) *Basile alexandrin*, REN. I, p. 21 (copte), p. 74 (grec).

(5) *Cyrille*, REN. I, p. 49.

(6) *Grégoire*: rec. grecque, REN. I, p. 109; rec. copte, E. HAMMERSCHMIDT, *Koptisch-bohairische Texte zur ägyptischen Gregoriosanaphora*, *Oriens Christianus*, XLIV, 1960, p. 95; REN. I, p. 35. – *S. Marc*, REN. I, p. 143.

4. De cette oraison pour l'inclinaison des têtes, il en est comme de l'embolisme du Pater: son contenu n'apporte rien d'essentiellement nouveau [1]. Son intérêt est ailleurs, dans l'utilisation subséquente qu'en fera la pénitence privée et, dès maintenant, dans sa relation avec le rite principal qui suit: l'inclinaison des têtes est postulée par le geste d'absolution et de bénédiction. Cette attitude extérieure, demandée par le diacre, devient le symbolisme de base qui ouvre la prière. Il paraît en effet comme en contrepoint dans le geste divin commémoré dans l'oraison: Dieu a *incliné* les cieux pour descendre et s'incarner [2]; puis, dans le geste attendu actuellement de sa miséricorde: qu'il *incline* son oreille [3] et étende sa main pour bénir [4]. Autour de ce symbolisme initial, se groupent ensuite les diverses demandes. De la bienveillance divine, l'assemblée inclinée attend tous les biens demandés jusqu'alors. L'oraison ne fait que les rappeler: que Dieu protège et garde du mal, exauçant ainsi les demandes de l'embolisme [5]; qu'il purifie de toute souillure de la chair et de l'esprit, de toute espèce de péché, selon les demandes de la fraction [6]; qu'il accorde sa paix [7]; qu'il illumine notre intelligence des splendeurs du Saint-Esprit [8] et qu'il nous prépare les biens célestes à venir. Dans quelques anaphores alexandrines, Basile grec, Cyrille copte, Sévère d'Antioche, le développement de l'oraison d'inclinaison suit un schéma christologique [9]: aux tentations, aux vices et aux péchés dont l'homme demande d'être délivré, s'opposent successivement les mystères de la vie et de la passion de Jésus-Christ.

5. Aussitôt après, le prêtre prononce solennellement la célèbre « prière d'absolution ». Celle-ci est propre aux deux liturgies

(1) Sauf dans la belle élévation christologique que l'on peut lire dans les trois liturgies de *Basile*, *Cyrille* et *Sévère d'Antioche*: on en parlera plus bas.

(2) *Grégoire*, HAMMERSCHMIDT, Or. chr., p. 95; REN. I, 35 et 109.

(3) *Basile alexandrin*, REN. I, p. 75.

(4) *Grégoire*, REN. I, p. 109.

(5) *S. Marc*, REN. I, p. 143-144.

(6) *S. Marc*, REN. I, p. 143; *Grégoire d'Alexandrie*, *ib.*, p. 109.

(7) *Grégoire*, rec. copte, REN. I, p. 35; HAMMERSCHMIDT, *l. c.*, p. 95-97.

(8) *S. Marc*, REN. I, p. 144.

(9) *Basile alex.* rec. grecque, REN. I, p. 75-76; *Cyrille copte*, REN. I, p. 50; *Sévère d'Antioche*, AN. SYR. I, p. 80-83.

de S. Basile et de Grégoire [1]. Adressée tantôt au Père et tantôt au Fils, elle présente trois rédactions: l'une, l'absolution *ad Patrem*, est commune aux deux recensions, grecque et copte, de l'anaphore; l'autre, l'absolution *ad Filium*, propre à l'anaphore christologique de Grégoire, a deux leçons diverses: la première rattachée au texte grec, la seconde à la version copte.

Malgré ces différences secondaires, ces oraisons ont entre elles deux ressemblances. L'une, extérieure, est dans leur style. Destinées à l'assemblée, elles sont toutes littérairement marquées par l'emploi constant du pluriel: leur ton est donc collectif. Mais la ressemblance principale qui les rapproche est l'identité de leur objet: elles demandent proprement le pardon des péchés. Dans l'occurrence, l'absolution *ad Patrem* reprend la formule traditionnelle à Jérusalem et en Syrie: « *ἄνες, ἄφες, συγχώρησον*: Si nous t'avons offensé en quelque chose, en parole ou en acte, *remets, absous et pardonne*, en Dieu bon et bienveillant! [2] ». Les absolutions *ad Filium* sont plus détaillées et reprennent en partie les formules qui énumèrent les divers types de faute: « Fais-nous miséricorde et brise tous les liens de nos péchés, si nous avons péché contre toi, consciemment, inconsciemment ou par crainte, en parole, en acte ou par pusillanimité. Toi, Seigneur, qui connais la fragilité des hommes, accorde-nous la rémission de nos péchés [3] ». La demande du Grégoire grec est non moins formelle: « Pardonne-nous ... toute prévarication, toute transgression, la désobéissance à la Loi et à tes commandements ainsi que tout sentiment, toute pensée, tous les actes et tous les mouvements qui s'éveillent en nous, de jour et de nuit, pour enchaîner et dominer notre âme [4] ».

Enfin, les deux formes caractéristiques de ces demandes de pardon — celle de Basile, *ad Patrem*, et celle du Grégoire copte, *ad Filium* — présentent deux ressemblances qui mettent en évi-

(1) *Basile alexandrin*: rec. grecque, REN. I, p. 77-79; rec. copte, *ib.*, p. 21-22; *Grégoire alexandrin*: rec. grecque, REN. I, p. 110-111; rec. copte, HAMMERSCHMIDT, *l. c.*, p. 96-99. Celle que donne BRIGHTMAN (*Eastern Liturgies*, p. 183) pour la liturgie contemporaine (*Marc* et *Cyrille*) n'est autre que l'*absolutio ad Patrem*. — On trouvera ces textes traduits en français, plus loin, p. 43-48.

(2) *Basile alexandrin*, REN. I, p. 78 et 22.

(3) *Grégoire*, REN. I, p. 111; HAMMERSCHMIDT, *l. c.*, p. 98-99.

(4) REN. I, p. 111.

dence un rite d'absolution. La première est que toutes deux invoquent, dès leur commémoration initiale, le pouvoir de remettre les péchés. L'absolution au Père se réfère alors au pouvoir des clefs donné à Pierre; elle cite donc Mth XVI, 18-19. L'absolution au Fils invoque le pouvoir de lier et de délier accordé aux apôtres [1]; elle recourt donc à Jo XX, 22-23. De part et d'autre, en outre, le célébrant fait appel — discrètement dans la formule basilienne, plus fermement dans la formule grégorienne — à son intervention de prêtre et à la fonction sacerdotale. Bien plus — seconde ressemblance — la forme littéraire souligne le passage à l'absolution: le prononcé de la sentence est introduit par un changement de style. La partie antérieure s'adressait à Dieu, à la seconde personne. Celle-ci se tourne vers l'assemblée. Dans le texte basilien *ad Patrem*, le célébrant, se mettant avec les fidèles au nombre des pécheurs, leur parle en « nous »: « Nous serons, *ἐσόμεθα*, donc, . . . nous sommes, *ἔσμεν*, déliés et affranchis [2] . . . ». Cette seconde partie de l'absolution au Père est donc aussi nette dans son sens qu'elle l'est par son style qui la différencie de la précédente.

Il en est de même de l'absolution *ad Filium* du Grégoire alexandrin. Sa première section — invocation, commémoraison — a sa structure propre que clôt une doxologie. Quant à sa seconde partie, elle est une formule d'absolution aussi manifeste qu'on peut le souhaiter. Composée juridiquement et fermement, prononcée avec solennité sous une forme impérative, elle s'adresse à l'assemblée à la troisième personne. Le célébrant en appelle à l'autorité de la très sainte Trinité et à celle de l'Église, à la terre et au ciel. Les *ordines* de la confession privée ne connaîtront pas, dans l'Église byzantine, de formule d'absolution plus incontestable.

Peut-être aurions-nous dans ces oraisons *ad Patrem* et *ad Filium* les deux plus anciens formulaires d'absolution que nous ait légués l'antiquité: les premiers textes liturgiques à faire explicitement et solennellement état du pouvoir des clefs pour le pardon des péchés. Jusqu'à présent du moins, on n'en connaît pas, semble-t-il, d'aussi anciens.

(1) REN. I, p. 3; HAMMERSCHMIDT, p. 96-97.
(2) REN. I, 77-78.

En tout cas, dans l'Église copte d'aujourd'hui, comme au début du XV[e] siècle et au temps de l'Euchologe de Tukhi (1), les textes de la confession auriculaire présentent tous ou cette absolution au Père ou l'absolution au Fils et, parfois, l'une et l'autre simultanément. Un fait aussi net n'est point resté inaperçu: en publiant ces textes en 1863, H. Denzinger en faisait l'observation (2). Mais dans la présence de ces absolutions célèbres il se contentait de trouver un argument en faveur de l'origine copte du manuscrit de ce rituel (3). Cette observation une fois faite, il fallait encore se demander si la présence de ces deux absolutions n'était qu'un phénomène accidentel et quelle en était l'origine. La place primitive de ces oraisons était-elle dans le rite pénitentiel de l'anaphore ou dans le rituel de la confession auriculaire? La priorité appartenait-elle à l'Eucharistie ou à ce formulaire de la pénitence privée? La question ne semble pas avoir été envisagée.

Or elle se pose. Et d'emblée la réponse paraît contraignante. Car dans le rituel de la confession auriculaire, nos absolutions *ad Patrem* et *ad Filium* ne sont ni privées de leur contexte antérieur ni insérées dans une trame d'oraisons nouvelles: on les retrouve, comme dans l'anaphore, précédées par les deux oraisons que sont l'embolisme du *Pater noster* et la prière d'inclinaison. Il y a là un fait patent, qui se vérifie en chaque document: dans le formulaire du XV[e] siècle traduit par Renaudot et publié par Denzinger, dans l'Euchologe de Tukhi publié également par ce dernier, enfin dans le texte donné par Cl. Kopp (4). Tantôt ces textes mettent sous nos yeux les oraisons au Père propres au Basile alexandrin, tantôt les oraisons au Fils caractéristiques de l'anaphore christologique de Grégoire. D'une façon ou de l'autre, c'est l'ensemble pénitentiel de l'anaphore qui semble être la source du rituel copte de la confession auriculaire.

Dès l'abord, cette idée se présente à l'esprit quand on voit ces rituels commencer d'une manière inattendue par l'embolisme du Pater. Et l'analyse littéraire vient aussitôt renforcer cette hy-

(1) Publié à Rome en 1763. Son rite d'absolution est reproduit dans DENZINGER, I, p. 439.

(2) DENZ. *l. c.*, t. I, p. 434.

(3) E. Renaudot, qui avait traduit ce formulaire, lui assignait plutôt une origine syrienne.

(4) CLEMENS KOPP, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, Rome, 1932, p. 147-149.

pothèse. Car ou bien les prières de la confession auriculaire conservent intégralement le style en *nous* de la messe — embolisme du Pater, oraison d'inclinaison — ou bien elles ne le modifient, dans la prière d'absolution, que dans la stricte mesure requise pour en faire l'application au pénitent déterminé. Là où l'oraison de la pénitence eucharistique disait: « votre peuple tout entier », le rituel auriculaire écrit: « votre serviteur N..., que voici ». Aussitôt après, du reste, il reprend le style en *nous*: ce qui ne s'explique qu'à la manière d'un vestige de l'absolution commune eucharistique. On pourra d'ailleurs s'en faire maintenant une conviction en étudiant les deux tableaux qui suivent.

Dans ces deux tableaux, il eût été évidemment utile de donner in-extenso les textes de la confession auriculaire et de placer en regard les textes des anaphores de Basile ou de Grégoire qu'ils suivent. Ces pénitentiels sont en effet peu connus et ces anaphores ne le sont guère mieux. Aucun théologien, voire aucun liturgiste n'a jamais relevé leur dépendance littéraire. Il semblait donc que le seul moyen efficace de la faire observer et de poser les problèmes qui s'y réfèrent, était de donner la traduction entière de ces textes. Mais l'attention du lecteur, préoccupé du problème théologique, risquait de se disperser. Aussi s'est-on contenté de présenter seulement l'essentiel.

Le premier tableau A comparera le pénitentiel du ms. de Tripoli (1409) — traduit par Renaudot et publié par Denzinger (1) — avec l'anaphore du Basile alexandrin, recension grecque (2). De l'un et de l'autre, on ne donnera que le principal: l'absolution *ad Patrem*, précédée de l'oraison d'inclinaison (3). Quant au second

(1) H. Denzinger, I, p. 435-438. Soit en raison de son Prologue, soit en raison de son texte, ce document arabe mériterait une bonne traduction. Celle que publie Denzinger contient des lacunes et des erreurs évidentes, qui doivent provenir d'une mauvaise lecture de la traduction manuscrite de Renaudot.

(2) Ren. I, p. 77-79.

(3) Non pas que l'oraison d'inclinaison soit constitutive du rite pénitentiel, mais pour les deux raisons suivantes. Elle prépare d'abord à la réception de l'absolution et son texte est imprégné de l'idée de la rédemption acquise par le Christ. D'autre part elle est utilisée en fait dans le rituel de pénitence de Tripoli; et, dans les rituels byzantins, on trouve occasionnellement telle oraison pénitentielle qui commence comme une prière d'inclinaison (A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgiceskich rukopisej*, t. II, *Euchologia*, Kiev, 1901, p. 643: « Dieu de notre salut, plein de tendresse

tableau B, consacré au rituel de Tukhi (1763) et au formulaire contemporain, il sera encore plus réduit: négligeant l'embolisme du Pater et même l'oraison d'inclinaison, il ne donnera que l'absolution *ad Filium* de l'anaphore de Grégoire, recension copte [1].

A. *Rituel de Tripoli* (1409) *et Basile alexandrin.*

Texte du ms. de Tripoli

2e oraison

« Seigneur, Dieu tout-puissant, Père du Seigneur Dieu, notre Sauveur et Roi Jésus-Christ, toi qui nous as aimés et nous as accordé dans ta bienveillance la dignité des fils pour qu'on nous appelle et que nous soyons en réalité fils de Dieu qu'ainsi nous devenions ta part et ton lot, Dieu Père, et que nous ayons part à l'héritage de ton Fils unique et Christ. Nous te demandons et te prions d'incliner ton oreille vers notre demande et d'écouter tes serviteurs prosternés [2] devant toi. Purifie en nous l'homme intérieur, en le sanctifiant à l'image de ton Fils unique. Éloigne de nous le désir de la fornication et toute pensée impure à cause du Dieu qui est né [3]. L'orgueil [4] et le principe du mal, l'arrogance du cœur, éloigne-les de nous à cause de celui qui ne s'est humilié que par amour pour nous. La crainte, à cause de celui qui a souffert pour nous dans son corps et qui est ressuscité par la victoire

Basile alexandrin, rec. grecque

Oraison d'inclinaison

« O Dieu qui nous as aimés jusqu'à nous accorder la grâce de l'adoption filiale pour qu'on nous appelle et que nous soyons en réalité fils de Dieu, tes héritiers, ô Père, et les cohéritiers de ton Christ,

incline, Seigneur, ton oreille et écoute-nous, qui inclinons nos têtes devant toi. Purifie en nous l'homme intérieur, comme est pur ton Fils unique que nous allons recevoir. Que s'éloignent la fornication et la pensée impure à cause du Dieu, né de la Vierge. La vanité et le principe du mal, l'arrogance, à cause de celui qui s'est humilié pour nous.

La lâcheté, à cause de celui qui a souffert dans la chair et dressé le trophée de la croix.

---

et de pitié, lent à la colère, riche en grâce, toi qui as incliné les cieux et qui es descendu ... » (ms. Athon. Dionysiou, nº 489, XVe s.).

[1] Selon la traduction de E. HAMMERSCHMIDT, *Oriens christianus*, XLIV, 1960, p. 94-96.

[2] « Prosternés »: en latin, en effet, *prostratos*. Le *Basile alexandrin*, rec. grec., écrit seulement *ἐπικλίνειν*.

[3] Noter la différence avec le *Basile grec*.

[4] *Superbia*.

de la croix. La vaine gloire (1), à cause de celui qui a supporté pour nous les soufflets et les fouets et qui n'a pas détourné son visage de l'affront des crachats. L'envie, l'homicide, la méchanceté, la haine, éloigne-les de nous à cause de l'Agneau de Dieu qui porte les péchés du monde. La colère (2) et les pensées malveillantes, éloigne-les de nous à cause de celui qui, de ses mains, a attaché au bois de la croix la cédule de nos péchés. Le diable et ses ministres, éloigne-les à cause de celui qui a écrasé les têtes du Malin et qui a dépouillé la puissance des ténèbres. Éloigne de nous les pensées mauvaises et terrestres à cause de celui qui est monté aux cieux. Et ainsi, après avoir été purifiés, nous pourrons alors prendre part à tes mystères purificateurs, par lesquels sera consommée la purification complète de nos âmes, de nos corps et de nos esprits, et devenir participants au corps, à la figure et au sort de ton Christ: à qui sont dus gloire, honneur et adoration, avec toi et ton Esprit-Saint, maintenant, toujours et dans les siècles. Amen. (3) »

La vaine gloire, à cause de celui qui a été souffleté, fouetté et qui n'a pas détourné son visage de la honte des crachats.

L'envie, le meurtre, la division et la haine, à cause de l'Agneau de Dieu qui porte le péché du monde.

La colère et le souvenir des injustices, à cause de celui qui a attaché à la croix la cédule de nos dettes.

Les démons et le diable, à cause de celui qui a triomphé des Principautés du mal et qui a dépouillé les Puissances des ténèbres. Toute pensée terrestre, à cause de celui qui a été enlevé dans les cieux.

Et ainsi, avec pureté, nous pourrons prendre part au mystère le plus pur et être pleinement sanctifiés d'âme, de corps et d'esprit, étant devenus concorporels, comparticipants et configurés à ton Christ: et notre bouche sera remplie de louange ainsi que nos lèvres d'exultation pour que nous célébrions ta gloire, ô Père, et celle de ton Fils unique et préexistant, par qui et avec qui ... »

(1) « La vaine gloire » manque dans DENZ. On a cru devoir suppléer à cette lacune manifeste.

(2) Ici DENZ. écrit « *jam* »: ce qui ne donne aucun sens. La traduction de RENAUDOT devait porter « *iram* », qui n'aura pas été reconnu.

(3) Cette oraison, qui prie pour que le mal soit éloigné, se situe encore dans le prolongement de l'embolisme du Pater. Mais elle va plus loin et son inspiration théologique est plus haute: elle demande la purification de l'homme intérieur à l'image du Christ, elle invoque les mystères de son Incarnation et de sa Passion. Son propos est que le fidèle soit rendu concorporel et configuré à Jésus-Christ. Pareil thème est essentiellement eucharistique. Cette oraison a donc pour lieu d'origine la messe. Aussi bien, tandis que le texte de la confession auriculaire est, jusqu'à maintenant du moins, un document isolé, notre oraison d'inclinaison se rencontre dans trois anaphores: *Basile alexandrin*, recension grecque;

Texte du ms. de Tripoli	*Basile alexandrin, rec. grecque*
3e oraison	Absolutio ad Patrem
	« Paix à tous!
« Seigneur, Dieu tout-puissant, toi qui guéris nos corps (1) et nos esprits, toi qui as dit à notre Père Pierre,	« Souverain, Seigneur, Dieu Père tout-puissant, qui guéris nos âmes, nos corps et nos esprits! C'est toi qui l'as ordonné à Pierre, le prince de tes saints disciples et apôtres,
par la bouche de ton Fils unique notre Seigneur et Dieu, Jésus-Christ:	par la bouche de ton Fils unique, notre Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ, en lui déclarant:
« Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'Enfer ne prévaudront point sur elle; et je te donnerai les clefs du Royaume des cieux; et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre, sera délié dans les cieux (2) ».	« Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'Enfer ne prévaudront point sur elle; et je te donnerai les clefs du Royaume des cieux; et tout ce que tu lieras sur la terre, sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre, sera délié dans les cieux (2)».
Maintenant, Seigneur, que ton serviteur, N..., que voici,	Nous serons donc, nous aussi tes serviteurs, — mes pères et frères, prêtres et lévites, ainsi que tout le peuple fidèle qui se prosterne en face de ta gloire sainte en cette heure sainte et porte ta croix précieuse (3) — nous voici
par le ministère de ma faiblesse, soit absous de ma bouche et de la bouche de l'Esprit-Saint, ô Dieu bon et ami des hommes, par ton Fils qui porte les péchés du monde.	tous déliés et absous, de ma bouche pécheresse, par ton Esprit très saint, bon et bienveillant, ô Dieu, par ton Fils qui « a ôté le péché

Cyrille, recension copte; *Sévère d'Antioche*, recension syriaque. Ces textes sont pleinement concordants. Ils ont donc sans conteste la priorité. Mais il faut reconnaître que les mystères du Seigneur qu'ils commémorent sont le principe de toute rémission des péchés comme de toute sanctification. Pareille oraison pouvait donc s'dapter à un rituel de pénitence et préparer à l'absolution.

(1) Vraisemblablement le texte défectueux devait mentionner aussi « les âmes », qui se trouvent dans le texte parallèle et que le mss. de Tripoli mentionnait lui-même à la fin de l'oraison précédente (cf. *supra*, p. 42).

(2) Mth XVI, 18-19.

(3) Comment expliquer cette évocation de la Croix? S'agit-il d'un rite réel et extérieur? S'agit-il seulement d'un souvenir scripturaire de Mth XVI, 24 amené par la citation de Mth XVI, 18-19?

Commence d'accepter la pénitence de ton serviteur N..., lui accordant lumière, connaissance et rémission des péchés.

Car tu es
« clément, miséricordieux, longanime, riche en grâce et juste ([3]) »

et, bien que nous ayons péché contre toi en paroles, en pensée et en action, remets et pardonne-nous, toi qui es bon et ami des hommes!

Fais donc que nous soyons absous et que ton serviteur N..., que voici, soit absous de tout péché, de toute malédiction, du blasphème, du faux jugement,

de la fréquentation des hérétiques et des apostats.

A nous aussi, Seigneur, accorde l'intelligence, le courage et la prudence pour fuir jusqu'au bout toute œuvre du Malin, notre adversaire. Donne-nous d'accomplir ta volonté en tout. Écris nos noms dans la société du chœur de tes saints dans le Royaume des cieux. Par

du monde ([1]) », daigne accepter de la part de tes serviteurs leur pénitence en lumière de vraie connaissance, en expiation des péchés: « car tu ne veux pas la mort du pécheur mais qu'il se convertisse et qu'il vive ([2]) »; car tu es « Seigneur, Seigneur, le Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et fidèle, qui pardonne fautes, transgressions et péchés! ([3]) » Et si nous t'avons fait quelque offense en parole ou en acte, remets, absous et pardonne-nous, en Dieu bon et bienveillant! « Car si tu retiens les fautes, Seigneur, Seigneur, qui subsistera? Mais auprès de toi est l'expiation [pardon] ([4]) » et tu es « l'expiation de nos péchés ([5]) », l'illumination et le Sauveur de nos âmes.

O Dieu, absous-nous donc tous, et absous tout ton peuple de tout péché, de tout reniement et blasphème, de toute imprécation et exécration, de la magie, des maléfices, de l'idolâtrie perfide et du parjure; de l'anathème et de la malédiction, de la séparation, de la flèche qui vole, du gémissement des justes et des criminels, de toute fréquentation d'hérétiques et de gentils.

Accorde-nous, Souverain, l'intelligence, la pensée et le pouvoir d'éviter jusqu'à la fin toute œuvre mauvaise de l'Adversaire, et donne-nous d'accomplir ton bon plaisir. Écris nos noms dans la société de tout le chœur de tes saints dans le Royaume des cieux,

([1]) Jo I, 29.
([2]) Ez. XVIII, 23 ou XXXIII, 11.
([3]) Ex XXXIV, 6.
([4]) Ps CXXIX, 3-4.
([5]) I Jo II, 2.

la grâce et la clémence de ton Fils unique, le Seigneur Dieu, notre Roi et notre Sauveur, Jésus-Christ, à qui soit la gloire dans l'éternité. Amen (1).

dans le Christ Jésus, Notre-Seigneur, par qui et avec qui ... » (1)

B. *Formulaires coptes modernes et contemporains.*

Après le formulaire très long du manuscrit de Tripoli, voici le texte plus court publié en 1763 par l'Euchologe de Tukhi à l'usage des Coptes unis (2) et celui que donne aujourd'hui Cl. Kopp conformément à la pratique des Coptes orthodoxes (3).

Tandis que le formulaire de Tripoli ne faisait que reprendre les textes de l'anaphore alexandrine de S. Basile dont les oraisons sont adressées au Père, ceux-ci empruntent les textes de l'anaphore christologique de Grégoire, depuis l'embolisme du Pater jusqu'à la prière d'absolution. Les oraisons de ce formulaire sont

(1) Une fois de plus, les textes parallèles sont foncièrement identiques. Plus court, celui de la confession auriculaire a une titulature plus sobre pour qualifier le Christ et l'apôtre Pierre. Les passages qu'il semble omettre ne sont pas écartés pour leur signification trop spécifiquement eucharistique, mais vraisemblablement pour leur longueur. Ils étaient pénitentiels pour leur sens et leur orientation: notamment les références bibliques aux textes prophétisant le pardon des fautes, Ez. XVIII, 23, Ex XXXIV, 6 cité en entier, Ps CXXIX, 3-4, I Jo II, 2 et surtout, plus loin, l'énumération des péchés tout-à-fait graves soumis à l'absolution: apostasie, blasphème, magie, maléfices, idolâtrie, etc... De son côté, le style de nos documents parallèles est généralement au pluriel, *nous*. A deux reprises, le formulaire de la confession privée passe au singulier, quand il nomme son pénitent; dans l'occurrence, il supprime l'allusion à l'assemblée et à l'absolution qui la concernait. Mais, après ce changement momentané, il revient chaque fois, sans nécessité du reste, au pluriel. Bien plus, quand le pénitent est nommé pour la seconde fois, pluriel et singulier vont de pair et le pluriel prévaut. Signe manifeste que l'absolution a été conçue pour l'assemblée et qu'elle a été rédigée toute entière au pluriel. Adoptée sur le tard par la confession auriculaire, elle n'a connu que les adaptations strictement nécessaires. Une fois de plus le texte eucharistique est premier. Aussi bien les versets de Mth XVI, 18-19, allégués pour le pouvoir des clefs, ne se vérifient pas du simple prêtre, ministre de la confession auriculaire, mais de l'évêque, lorsqu'il célèbre en personne la liturgie eucharistique.

(2) DENZINGER, *l. c.*, p. 439.

(3) CL. KOPP, *l. c.*, p. 147-149.

donc adressées au Fils, comme celles de l'anaphore de Grégoire. Quant au texte de Tukhi, relativement plus court, il omet l'embolisme du Pater et la prière pour commencer à la prière dite d'absolution.

Rite copte actuel	*Euchologe de Tukhi* (1763)	*Grégoire alexandrin* Absolutio ad Filium
Seigneur Jésus-Christ, Fils unique et Verbe de Dieu le Père, qui as rompu tous les liens des péchés par ta Passion salutaire et vivifiante, qui as soufflé à la face de tes saints disciples et des saints Apôtres et leur as dit: « Recevez le Saint-Esprit: les péchés sont remis à celui à qui vous les remettez et ils sont retenus à celui à qui vous les retenez [1] ». C'est toi, maintenant encore, Seigneur, qui par tes saints Apôtres as donné à ceux qui à chaque époque exercent le sacerdoce dans ton Église sainte le pouvoir de pardonner les péchés sur la terre et de lier et délier tous les liens de l'injustice.	Souverain, Seigneur Jésus-Christ, Fils unique et Verbe de Dieu le Père, qui as rompu tous les liens de nos péchés par tes souffrances salutaires et vivifiantes, qui as soufflé à la face de tes saints disciples et des Apôtres, en leur disant: « Recevez l'Esprit-Saint: les péchés sont remis à ceux à qui vous les remettrez et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez [1] ». C'est toi, maintenant, Seigneur, qui par tes saints Apôtres as donné à ceux qui à chaque époque exercent le sacerdoce dans ton Eglise sainte (le pouvoir) de pardonner les péchés, de lier et délier tous les liens de l'injustice.	Seigneur, Seigneur, Jésus-Christ, Fils unique et Verbe de Dieu le Père, qui as rompu tous les liens de nos péchés par ta Passion salutaire et vivifiante, qui as soufflé à la face de tes saints disciples et des saints Apôtres, en leur disant: « Recevez le Saint-Esprit: les péchés sont remis à ceux à qui vous les remettrez et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez [1] ». C'est toi, maintenant encore, Seigneur, qui par tes saints Apôtres as donné à ceux qui à chaque époque exercent le sacerdoce dans ton Église sainte la grâce de pardonner les péchés sur la terre et de lier et délier tous les liens de l'injustice.
Maintenant encore, nous invoquons et supplions ta bonté, ô toi qui aimes les hommes, pour tes serviteurs, mes pères et mes frères, et pour mon indignité — qui inclinons notre tête devant ta gloire — accorde-nous ta miséricorde et brise tous les liens de nos péchés. Et si nous avons commis quelque pé-	Maintenant donc, nous prions et supplions ta bonté, ô toi qui aimes les hommes, sur ton serviteur que voici, qui incline sa tête devant ta gloire sainte: accorde-lui ta miséricorde et brise tous les liens de ses péchés, s'il a commis quelque péché contre	Maintenant encore, nous prions et implorons ta bonté, ô toi qui aimes les hommes, pour tes serviteurs, mes pères et mes frères, et pour ma faiblesse — qui inclinons notre tête devant ta gloire — accorde-nous ta miséricorde et brise tous les liens de nos péchés, si nous avons commis quelque péché contre toi sciem-

(1) Jo XX, 22-23.

ché contre toi sciemment ou dans l'ignorance, par lâcheté de cœur, soit en action soit en parole soit par pusillanimité,

toi, Seigneur, tu connais la faiblesse des hommes: car tu es bon et tu aimes les hommes. Dieu, accorde-nous le pardon de nos péchés, bénis-nous, purifie-nous, donne-nous l'absolution ainsi qu'à tout ton peuple. Remplis-nous de ta crainte et conduis-nous selon ta volonté qui est bonne. Car tu es notre Dieu: la gloire, la puissance et l'adoration te reviennent avec ton Père qui est bon et avec le Saint-Esprit qui donne la vie et qui t'est consubstantiel.

toi sciemment ou dans l'ignorance ou dans l'anxiété du cœur, soit en parole soit en action soit par pusillanimité.

Toi, Seigneur, qui connais la faiblesse des hommes, en Dieu bon (et) qui aime les hommes, accorde-lui le pardon de ses péchés.

Et qu'il soit absous par la très sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit,

ment ou dans l'ignorance ou par crainte, soit en action soit en parole soit par pusillanimité

Toi qui connais la faiblesse des hommes car tu es bon et tu aimes les hommes - accorde-nous le pardon de nos péchés, bénis-nous, sanctifie-nous, donne-nous l'absolution ainsi qu'à tout ton peuple. Remplis-nous de ta crainte et conduis-nous selon ta volonté bonne et sainte. Car tu es notre Dieu: la gloire, l'honneur et l'adoration te reviennent avec ton Père qui est bon et avec le Saint-Esprit qui donne la vie et qui t'est consubstantiel, maintenant, en tout temps et jusqu'à l'éternité des éternités. Amen.

Cf. *Absolutio ad Filium* du rite de l'encens, recension du Basile alexandrin:

Que tes serviteurs, aujourd'hui en fonction – prêtre, diacre et clercs – que tout le peuple et moi aussi dans ma faiblesse, qu'ils soient absous de la bouche de la sainte Trinité, Père, Fils et Esprit-Saint; de la bouche de l'Église une, unique, sainte, catholique et apostolique; de la bouche des douze Apôtres; de la bouche de l'Évangéliste contemplatif Marc, apôtre et martyr, ainsi que du Patriarche saint Sévère, de notre saint docteur Dioscore, de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille, de

et par la bouche de ma petitesse. Car il est béni et plein de gloire ton saint nom, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant, toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

saint Basile et de saint Grégoire; et aussi de la bouche des trois-cent dix-huit Pères du concile de Nicée, des cent cinquante de Constantinople et des cent d'Éphèse; ainsi que de la bouche de notre vénérable Père l'Archevêque Anbas N..., de son coadjuteur dans le ministère apostolique, notre Père vénéré l'Evêque Anbas N... et de ma bouche indigne de pécheur. Car ton saint Nom est béni et plein de gloire, Père, Fils et Esprit-Saint, maintenant et toujours etc...

Il n'y a pas lieu de s'étendre sur ces textes parallèles. La dépendance des formulaires modernes par rapport à l'absolution de l'anaphore est trop évidente. La priorité est manifestement au rite d'absolution conçu et rédigé pour la liturgie eucharistique.

5. Pénitence chrétienne et pénitence juive

Tels sont les faits liturgiques qu'il fallait d'abord recueillir et grouper. Peut-être aurait-on dû étendre encore cette enquête? Mais il paraît plus important de chercher l'explication de ce premier dossier, en recourant soit à l'histoire des liturgies comparées soit à la réflexion théologique.

Peut-être est-ce l'histoire qu'il faut d'abord interroger? Dès le début de cet exposé, on a noté que les données de fait, sans contredire de plein fouet le principe théologique, ne vont pas sans le contrarier. La loi disait, avec Théodore de Mopsueste: seuls les péchés d'inadvertance et de faiblesse sont remis par la participation aux saints mystères. A l'encontre, les faits liturgiques ont montré que les prières préparatoires à la communion, situées de l'épiclèse au *Sancta sanctis*, demandent non seulement la rémission des « manquements, *πλημμελήματα* », mais des « péchés » proprement dits, *ἁμαρτίαι*, des « transgressions » formelles,

conscientes et volontaires, voire dignes de la mort éternelle: donc, d'un bon nombre de péchés graves, sinon de tous.

Et qu'on ne se contente pas de faire simplement observer que ces prières, précédant la participation aux mystères, obtiennent préalablement le pardon de fautes que la communion ne purifierait pas. Car cette remarque — pleinement valable contre ceux qui attribuent trop uniment au rite de communion le pardon des péchés — est ici insuffisante. Le principe de Théodore de Mopsueste, qui prétend d'abord que les « grands péchés » échappent au pouvoir de la communion, ajoute en effet qu'ils ressortissent en outre d'une discipline pénitentielle propre. Dès lors, puisqu'ils exigent un traitement particulier extra-eucharistique, il est clair qu'à son avis leur rémission ne peut être obtenue par les seuls prières pénitentielles préparatoires à la communion, telles qu'on vient de les indiquer. A leur égard, ces rites de pardon sont insuffisants. D'un certain point de vue, ils ne font qu'un avec la communion. Et l'on peut dire, comme le fait du reste Théodore de Mopsueste, que les péchés ainsi remis, peuvent être considérés comme purifiés par la communion. C'est là un raccourci de langage; mais il est légitime, pourvu qu'on le remarque et qu'on n'en soit pas dupe.

Mais alors, le problème demeure en son entier. Les prières des rites préparatoires à la communion semblent avoir une efficacité pénitentielle qui dépasse les limites du principe: nommément, elles demandent le pardon de fautes conscientes, volontaires, constituant des transgressions formelles. Comment expliquer que le donné liturgique contrarie ainsi le droit? La raison de ces faits apparemment aberrants ne pourrait-elle pas être demandée tout d'abord et pour une part à l'histoire et à une comparaison de liturgies?

En tout cas, c'est la première explication à faire valoir pour les formules de confessions et pour les prières de pardon qui suivent les Memento et qui caractérisent les liturgies syro-occidentales (¹). Dans le cas de l'anaphore du Patriarche Mar Johannan I, notamment, ces prières sont marquées par une tension curieuse entre la formule initiale qui est traditionnelle, et le commentaire qui la limite aux manquements d'inadvertance et de fragilité. Le schéma initial embrasse tout ce qui est volontaire ou involon-

(¹) *Supra*, p. 18-24.

taire, etc... Le commentaire est conforme au principe théologique; mais il est lui-même postérieur au texte initial, qu'il cherche à infléchir et qu'il ne conserve que pour son antiquité. Bref, la tension interne entre la glose et le noyau primitif doit s'éclairer par l'histoire.

Dans ce but, reportons-nous d'abord au tableau des pages 21-22, qui résume en six textes caractéristiques une trentaine de faits propres aux anaphores syriennes. Rapprochées et comparées, les prières de confession qu'ils rapportent, sont définies par les traits suivants: – 1) l'énumération des propriétés qui spécifient particulièrement la gravité formelle de la faute: péchés volontaires et involontaires, commis consciemment ou dans l'ignorance, en secret ou en public, à dessein ou par erreur, par pensée, par parole ou par action, péchés connus ou inconnus; – 2) en plusieurs documents, on remarque une évocation préliminaire du Seigneur qui connaît les choses cachées et qui scrute les pensées secrètes; – 3) dans les textes les plus anciens, notamment l'anaphore grecque et syriaque de S. Jacques de Jérusalem, se rencontre une formule ternaire, demandant en trois verbes le pardon des péchés: « Remets, absous et pardonne: *ἄνες, ἄφες, συγχώρησον* »; de même, se fait remarquer le nombre des termes qualifiant le péché: rarement, un seul: « manquements [1] »; plus souvent, deux: « manquements et péchés [2] »; parfois, trois: « manquements, péchés et prévarications [3] »; – 5) enfin, la place constante de cet ensemble de prières: prononcées exactement au moment où finissent l'intercession et les Memento, elles suivent le sacrifice et se trouvent liées au thème du souvenir de Dieu.

Or, pareil ensemble de données conduit directement à l'une des deux confessions habituelles de la Synagogue, à la plus complète et à la plus célèbre, la confession litanique *ʿAl ḥéṭ* [4]. Elle

(1) *shuraʿata*, ou, dans l'édition de RENAUDOT, les mots latins: *delicta, insipienter commissa, insipientias*. Ainsi: *Jacques syrien, Timothée d'Alexandrie, Moïse bar Kepha*. Les anaphores de *Pierre prince des apôtres* et de *Pierre II* ont: *errores*.

(2) *Philoxène II, Jean le Scribe, Clément Romain, Denys d'Athènes, Grégoire de Nazianze, Jean l'Evangéliste* (peccata et maculas).

(3) *Grégoire I Aboul-Faradj*.

(4) SELIGMANN BAER, *Séder Abhodat Israël*, réédition anastatique, Tel-Aviv, Or Torah, 1957, p. 416-421; S. D. LUZZATTO, *Maḥzor kol hashanah ke-phi minhag Italiani*, t. II, p. 71v-72a. — On trouvera des in-

est fort ancienne: car si le Talmud n'en donne pas le texte entier, il en mentionne l'incipit, *Attah yodé'a razéy 'olam*, à l'occasion d'une controverse entre rabbis du IIe et du IIIe siècle. L'un d'eux, R. Samuël, tenait que la confession primordiale au jour de l'Expiation était autre et commençait par les mots *Ašamnu, bagadnu* (1); par contre, le fameux Rab (2) demandait que le public de la synagogue se levât quand commençaient les mots cités plus haut, *Attah yodé'a razéy 'olam* (3). C'est donc qu'à son sens commençait alors la confession principale de Kippur. Quoi qu'il en soit de la valeur respective des deux opinions, le fait de ce débat prouve manifestement que ces deux confessions existaient dès cette époque et même que l'une et l'autre étaient déjà assez connues des docteurs et du public pour que se posât la question de leur importance respective au regard du précepte de la confession annuelle. On en conclura que cette confession *'Al ḥéṭ'* était certainement courante au début de notre IIe siècle. Bien plus, un témoignage de Philon d'Alexandrie — rappelant qu'au jour de l'Expiation les Juifs demandent pardon des « péchés *volontaires* et *involontaires* » — fait entendre qu'elle existait vraisemblablement en Égypte dès le Ie siècle de notre ère (4).

1. Ces mots de Philon résument en effet schématiquement l'objet de cette confession: les péchés *volontaires* et *involontaires*. Là est en effet le premier point de ressemblance entre cette confession et celle de nos anaphores. Sans doute, les rédactions contemporaines de *'Al ḥéṭ'* sont souvent beaucoup plus développées. Dans leur seconde partie, en effet, à partir du moment où se confessent « *les* péchés », au pluriel, elles rappellent les sacrifices jadis

---

dications sur ces confessions et leur théologie dans: L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie*, coll. « Théologie », t. II, no 48, Paris, 1961, p. 227-238, notamment p. 232-233, n. 106.

(1) *Talmud Babylonien, Yoma*, 87 b, EPSTEIN, 437.

(2) On lui attribue l'ordonnance de la tefillah des jours de fête, notamment celle de *Roš-hašanah*.

(3) *Talmud Babylonien, ib.*

(4) « De l'aurore jusqu'au soir, les gens ne s'appliquent qu'à des invocations chargées de demandes, où ils s'efforcent de se rendre Dieu favorable, demandant pardon des péchés *volontaires* et *involontaires*, espérant des faveurs, non point en considération d'eux-mêmes mais en raison de la nature bienveillante de Celui qui préfère le pardon au châtiment ». (PHILON, *De specialibus Legibus, Lib. II, De septenario*, 196, 23, édit. COHN, p. 134, 20-135, 4).

exigés, puis les châtiments divins ou les pénalités juridiques encourues (1). Mais ces énumérations-là, dépourvues de détail, semblent secondaires (2). Par contre, les énumérations caractéristiques se rencontrent dans la première partie, où l'on confesse « le péché, *'al ḥéṭ'* », au singulier. Les fautes sont alors classées, comme dans nos anaphores, selon les facteurs qui en mesurent la gravité formelle. Les énumérations anciennes, celle du *Séder Amram* (2e moitié du IXe s.) et celle du *Siddur Saadja* (1e moitié du Xe s.) sont très sobres. Saadja ne donne que quatre versets: « Le péché que nous avons commis devant toi *par inadvertance, ... à dessein, ... en secret, ... en public* (3) ». Amram en présente huit: « Le péché que nous avons commis devant toi volontairement, ... involontairement, ... en secret, ... en public, ... par contrainte, ... de plein gré, ... consciemment, ... inconsciemment (4) ». Enfin, toutes les recensions s'achèvent en mentionnant en outre « les péchés qui nous sont *manifestes* et ceux qui *ne* nous sont *pas manifestes* (5) ».

(1) Sacrifices: *ašam, qorban, ḥaṭṭa't.* – Châtiments: flagellation, extermination, mort des mains du ciel, lapidation, feu, décapitation, corde.

(2) Aussi bien leur énumération n'a-t-elle donné lieu à aucune amplification.

(3) *Siddur R. Saadja Gaon* (édit. DAVIDSON, ASSAF, JOËL, Jérusalem, 1941), p. 259.

(4) *Séder Rab Amram* (édit. QORONEL, Varsovie, 1865), t. II, p. 40.

(5) Le texte donné par le *Maḥzor Vitry* (circa 1100) est plus développé que les précédents. En voici la première partie: « Le péché que nous avons commis devant toi par contrainte, ... de plein gré, ... sans connaissance, ... avec connaissance et mauvaise foi, ... en public, ... en secret, ... par impudicité, ... en parole, ... par conversation impure, ... volontairement, ... involontairement, ... par profanation du Nom, ... par gestes violents, ... par sottise dans le discours, ... par mauvais instinct, ... en connaissance de cause, ... dans l'ignorance » (édit. HOROWITZ, p. 391). Ce type d'énumération, amplifié encore dans la recension de Maïmonide (22 vv.) et celle du rite ashkénaz (44 vv.), fait appel à la distinction spécifique des péchés. Il n'est pas pourtant un phénomène tardif. Il apparaît dès l'époque de Yannaï, VIe ou Ve s. (M. ZULAY, *Piyyute Yannai*, Berlin, 1938, p. 322-323) et plus tard dans un ms. de la Génizah (R. EDELMANN, *Zur Frühgeschichte des Maḥzor*, Bonn. Orient. Stud., n. 6, 1934, p. 7-8, 32, yod-aleph/yod-beth). Par contre le rite séfarad a échappé à l'amplification et ne donne que six versets: « *par contrainte, ... de plein gré, ... en secret, ... en public, ... involontairement, ... volontairement* ».

On le voit, ces énumérations gravitent autour de la distinction signalée déjà par Philon: péchés *volontaires* et *involontaires*, et autour de celle que l'on retrouve dans les énumérations les plus succinctes de nos anaphores. De plus, à l'ordre près, la liste à huit termes donnée par le *Séder Amram* est presque exactement celle de l'anaphore syriaque de S. Jacques (1). Cependant, au lieu de parler de péchés commis « par contrainte ou de plein gré », elle parle de péchés commis « par erreur ou à dessein ». Elle comporte en outre la mention des fautes « *quae opere, quae verbo. quae cogitatione* »: mais cette série, à rythme ternaire, rompt avec le rythme binaire et antithétique des autres; elle proviendra d'une préoccupation différente et peut-être d'une autre source (2). Quant à la mention finale de la confession juive — « péchés qui nous sont manifestes et péchés qui ne nous sont pas manifestes: ... ceux qui ne nous sont point manifestes, te sont manifestes et connus » — elle semble correspondre à la formule plus brève de la seconde anaphore syriaque de S. Jacques: « les iniquités manifestes et [les iniquités] cachées qui te sont manifestes (3) ». Elle concorde en général avec la catégorie des « peccata nota et ignota », souvent mentionnée dans nos anaphores, notamment dans celle de Timothée d'Alexandrie (4) et celle de Jean le scribe (5). Bien plus, la formule juive permet de mieux entendre la nôtre: on reconnaît ainsi que ces confessions distinguent nettement les péchés qui ont été commis en leur temps consciemment ou inconsciemment, ceux dont on a gardé ou perdu, depuis lors, la connaissance, et enfin les fautes secrètes et les fautes publiques.

2. Tel est le premier point de ressemblance: il est fondamental. On pourra passer maintenant plus vite sur les autres. L'un de ces thèmes parallèles est simplement l'incipit de la confession juive. Selon Rab, elle commençait à ces mots: *Attah yodé'a razéy 'olam*. En voici le texte complet, qui finit sur des citations bibliques: « Tu connais les mystères de l'univers (6) et les retraites cachées de tous les vivants. Tu sondes tous les replis des entrailles,

(1) *Supra*, p. 21-22.

(2) Elle apparaît pourtant dans la confession juive au rite ashkénaz.

(3) S. BAER, *l. c.*, p. 421; AN. SYR., II, p. 204-205 (éd. A. RAES); cf. aussi l'anaphore de *Marc prédicateur et Évangéliste*, REN. II, p. 181.

(4) AN. SYR., I, p. 40-41 (éd. A. RÜCKER).

(5) REN. II, p. 482.

(6) Ou: *tous les mystères*.

tu éprouves les reins et les cœurs. Rien ne t'est caché et rien n'est voilé à tes yeux (1) ». Les thèmes essentiels de cet incipit se retrouvent dans l'invocation préliminaire à la prière de pardon de quatre anaphores syriennes. On pourra objecter que, dans ces anaphores, l'idée peut être empruntée directement à l'Écriture, comme c'est déjà le cas dans *ʿAl ḥéṭ*. Mais il se trouve que dans l'A.T. les textes où apparaissent ces thèmes ne sont jamais conjoints à des confessions. C'est seulement dans *ʿAl ḥéṭ* et dans nos anaphores que l'on rencontre simultanément ces thèmes, une demande de pardon et une énumération de fautes. Pareille coïncidence semble postuler une influence. Voici les textes de ces anaphores:

« Toi qui connais les choses secrètes et qui scrutes les pensées, efface et supprime tous nos péchés, etc... (2) ».

« Toi qui connais les choses secrètes et qui sondes les choses cachées (3) ... ».

« Toi qui connais les choses occultes et qui es juge des pensées (4) ... ».

3. Passons à un point peut-être secondaire, où le rapprochement est moins net. Dans nos anaphores, on s'en souvient, les prières du prêtre pour obtenir le pardon des fautes sont précédées d'une intervention de l'assemblée: c'est elle qui, avant le célébrant, commence la demande de pardon. Or dans les deux cas où il est possible de contrôler le texte de l'assemblée — anaphore de S. Jacques et anaphore des XII Apôtres — cette formule compte trois verbes: *ἄνες, ἄφες, συγχώρησον,* dans la recension grecque de S. Jacques; *aniḥ, weḥassa wa-šboq*: remets, absous et pardonne! » dans le texte syriaque de S. Jacques et des XII Apôtres (5). De plus, les péchés ainsi confessés sont dits avoir été commis « devant Dieu », ce qu'avoue aussi de son côté le texte synagogal *ʿAl ḥéṭ*. Or, cette confession juive emploie à son tour normalement trois verbes dans sa demande de pardon: *mâḥal, sâlaḥ, kipper* (6).

(1) Texte de *Saadja*, aujourd'hui généralisé.

(2) *Cyrille*, AN. SYR., I, p. 357.

(3) *Grégoire I Aboul-Faradj*, REN. II, p. 464.

(4) *Saints Docteurs*, REN. II, p. 416; cf. *Jean le Scribe*, *ib.*, p. 482.

(5) A. RÜCKER, *Die syrische Jakobosanaphora*, *l. c.*, p. 72 (*ib.* p. 44, le second verbe est *arpa*). A. C. SHASHY, *The Holy Mass according to Syrian Rite of Antioch with Anaphora of the twelve Apostles*, 1955, p. 39.

(6) « *Remettre, pardonner, faire l'expiation* ». Ce sont là les trois verbes que donne le *Maḥzor Vitry* et que l'on rencontre aussi dans les

Leur ordre respectif n'est pas fixe; l'un d'eux peut même être répété avec le troisième. L'intention est seulement de souligner par trois verbes distincts les trois fautes disposées en gravité croissante: *ḥaṭṭa'ot*, *ʿawonot*, *pešaʿim*, péchés, iniquités, rébellions. Or il ne semble pas impossible que les trois verbes de nos anaphores aient été primitivement parallèles aux trois verbes de la confession juive. Leur intention est bien aussi d'exprimer une insistance dans la demande. De surcroît, la prière du prêtre qui suit immédiatement, reprend aussi plusieurs fois ces trois mêmes verbes (1). Et il existe des anaphores qui soumettent à cette demande de pardon non seulement deux types de fautes — manquements et péchés — mais parfois trois: manquements (2), péchés et prévarications (3), comme le fait précisément la confession synagogale.

4. Le dernier point de contact entre nos confessions semble être leur place et leur sens liturgique. Dans nos anaphores, la demande de pardon vient après la dernière intercession et le dernier Memento. C'est dire qu'elle suit le sacrifice et l'ensemble de son expression liturgique et qu'elle se place exactement avant les rites préparatoires à la communion: fraction, consignation, etc... Elle coïncide avec le moment où l'assemblée, venant de prier pour les défunts, le fait aussi pour elle-même: elle y demande une mort chrétienne et la réunion avec les élus dans le ciel. Or dans la liturgie juive de l'Expiation, où cette confession est caractéristique (4) et répétée six fois (5), sa place par rapport au *Šemonèh-ʿessréh* est symétrique de celle de nos confessions par

---

recensions contemporaines ashkénaz et séfarad. Le *Séder Amram* n'est pas net: l'édition QORONEL se contente d'un texte incomplet donnant le début de la phrase avec un « etc... »; l'édition FRUMKIN présente le texte ashkénaz contemporain. Le *Siddur R. Saadja Gaon* ne donne que deux verbes - *maḥal, kipper* -; il est le seul à donner cette recension.

(1) *Jacques syrien* (éd. A. RÜCKER), *Timothée d'Alexandrie*, *Jacques syrien* (éd. HEIMING, AN. SYR. II), *Pierre prince des Apôtres*, *Jean bar Maʿdani*, *Basile* recension de MASIUS.

(2) *shuraʿata*; dans la traduction de RENAUDOT: *insipientias*, *ignoranter commissa*, *insipienter commissa*, *errores*, etc...

(3) Le cas le plus clair est l'anaphore de *Grégoire Aboul-Faradj* (*cf.* aussi la 1e *anaphore de Jacques de Saroug* et celle de *Jean bar-Maʿdani*).

(4) Dans les pages, consacrées à Yom ha-Kippurim, R. SAADJA ne donne ni le texte ni l'incipit de la confession *Ašamnu, bagadnu*.

(5) *Siddur R. Saadja Gaon*, p. 258.

rapport à l'anaphore, entendue ici au sens strict du mot ([1]). En effet, à chacune des heures de l'office synagogal de Kippur, quand le *šemonèh-ʿessréh* est dit une première fois d'affilée, les confessions viennent aussitôt après ([2]). *ʿAl ḥéṭʾ* suit ainsi la dernière bénédiction où l'assemblée a demandé que « le peuple d'Israël soit inscrit au Livre de vie » et où elle bénit le « Dieu qui donne la paix ([3]) ». Puis, aux mêmes heures de l'office, quand le *šemonèh-ʿessréh* est répété pour l'assemblée et qu'il est alors amplifié d'embolismes hymnologiques, la confession est prononcée de nouveau. Mais elle est alors insérée dans le *šemonèh-ʿessréh*, après la péricope qui fait mémoire de l'institution de Kippur pour le pardon des péchés: « *Wa-titèn la-nu* ... *zékhèr liṣiʾat Miṣrayim* ([4]) », sauf au rite séfarad ([5]). Elle précède alors exactement, même au rite séfarad, la péricope où l'assemblée demande: « Que notre souvenir et celui de nos ancêtres ... de tout ton peuple d'Israël s'élève, arrive et parvienne devant toi et soit accueilli avec faveur et pour notre bien ([6]) ... ». Enfin, à l'heure solennelle du sacrifice complémentaire, *mussaf*, la confession occupe d'abord sa place habituelle ([7]); puis, quand le *šemonèh-ʿessréh* est répété et amplifié, elle est placée après la commémoraison des sacrifices de Lv XVI. Bref, dans nos deux liturgies, cette confession prend normalement place à la fin de la prière officielle — anaphore ou *šemonèh-ʿessréh*; en même temps que la demande concernant le salut; après le sacrifice: dans l'anaphore toujours, à la synagogue clairement à l'heure du *mussaf*; en connexion avec le thème du souvenir: dans la liturgie chrétienne toujours, à la synagogue à la répétition du *šemonèh-ʿessréh*.

Telles sont les raisons qui paraissent justifier le rapprochement entre la confession *ʿAl ḥéṭʾ* et les prières de pardon de nos anaphores. Les similitudes sont assez nombreuses pour qu'on

([1]) *Cf supra*, p. 27, n. 1.

([2]) S. BAER, *l. c.*, p. 414 et 427; M. SACHS, *Maḥzor le-khol moʿadé ha-šanah* (*Festgebete der Israeliten*), *Iom Kippur*, t. 3, p. 26-27; t. 4, p. 78-79, 266-267, 424-425; S. D. LUZZATTO, *Maḥzor Italiani*, t. II, p. 69v.

([3]) *Ib.*

([4]) *Siddur R. Saadja Gaon*, p. 263; S. BAER, *l. c.*, p. 411.

([5]) Au rite séfarad, on dit encore une autre péricope de la tefillah — *meḥôl la-ʿawonôténu* — avant de commencer les confessions.

([6]) S. BAER, *l. c.*, p. 411.

([7]) Donc, après la première récitation du *šemonèh-essréh*.

soit en droit d'en faire état pour éclairer le problème posé par nos documents syro-occidentaux.

Leur libellé contrarie d'ordinaire, on l'a vu, le principe théologique selon lequel l'Eucharistie ne remet que les manquements d'inadvertance et de fragilité; dans les cas les plus favorables — anaphore du Patriarche Joḥannan I — il cherche à ramener à cette loi un texte initial qui ne s'y plie pas. Un éclaircissement est nécessaire. L'explication ne serait-elle pas la suivante? Ce libellé embarrassant et irréductible aura été conservé par nos anaphores à la manière d'un héritage juif, antérieur par conséquent au principe théologique qu'il contrarie. Dans l'Orient syro-palestinien dont nous parlons, la confession *ʿAl ḥéṭ* ne pouvait être ignorée. Les convertis judéo-chrétiens, en ayant fait usage avant leur baptême, la connaissaient par cœur. Instinctivement donc, comme la liturgie latine fait aujourd'hui réciter un Confiteor pour toute prière de pardon, de même les premières communautés judéo-chrétiennes auront recouru à *ʿAl ḥéṭ* pour implorer leur pardon à la fin de l'anaphore. N'est-il pas significatif que le document d'âge le plus ancien et de texte le plus précis, soit précisément la liturgie de S. Jacques dans sa leçon grecque et dans sa leçon syriaque? Il vient en droite ligne de l'Église de Jérusalem. Il garde les signes de cette origine: la « prière du voile » y rappelle le voile du sanctuaire et l'entrée annuelle du Grand prêtre dans le Saint des saints; la dernière intercession pour les défunts demande que Dieu leur donne le repos « dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, *nos pères saints*, *τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν* (1) ». Serait-il donc étonnant qu'aussitôt après cette intercession, pour la demande de pardon, on ait recouru aux paroles de la confession synagogale? On expliquera ainsi les termes et le libellé de cette prière. Destinée primitivement à un autre usage, elle mentionne toutes les fautes et n'exclut aucun péché du pardon divin: elle contrarie un principe qu'elle semble trop manifestement ignorer. Celui-ci, précisé sans doute postérieurement à cette pratique liturgique, l'aura pourtant tolérée; il se sera seulement contenté, en telle ou telle autre anaphore, de chercher à modifier et à infléchir quelques-uns de ses termes pour les conformer aux règles de la pénitence canonique.

(1) *P. O.*, 26, p. 220, 11-12.

L'histoire et la liturgie comparée ont donc leur mot à dire pour expliquer cette pratique des Églises syro-occidentales. N'éclaireraient-elles pas aussi celle des Églises coptes, au moins pour une part? N'apporteraient-elles pas quelque lumière sur cette prière importante qu'est la célèbre « absolutio ad Patrem », au terme de l'ensemble pénitentiel du Basile alexandrin? On a déjà touché ailleurs cette question. Il faut y revenir ici. Partons du texte de cette absolution tel que le donne la recension grecque de cette liturgie. Il paraît garder la trace de la liturgie juive et se référer à des thèmes et à un vocabulaire qui est encore celui de la fête de l'Expiation.

Après avoir invoqué le pouvoir des clefs, tel qu'il a été conféré à l'apôtre Pierre, le célébrant s'adresse à ceux qu'il va absoudre et les désigne en ces termes: « Nous serons donc, nous aussi tes serviteurs, mes pères et frères, *prêtres et lévites, ainsi que tout le peuple fidèle qui se prosterne en face de ta gloire* sainte en cette heure et qui porte ta Croix précieuse, nous voici tous déliés et affranchis (1) . . . ». A y réfléchir, le style et l'objet de cette description causent quelque surprise. Le peuple y apparaît prosterné, *προσπίπτων*, alors que le diacre n'avait demandé que d'incliner la tête, *τὰς κεφαλὰς κλίνειν* (2). Quant aux « lévites », ici nommés, ce sont évidemment les diacres. Mais pourquoi, en les qualifiant de ce titre, évoquer les institutions du culte ancien? Ne serait-ce pas qu'au moment même où l'assemblée porte « la Croix », on tienne à environner l'emblème chrétien des pompes du culte de l'ancienne Loi? Car cette énumération et cette attitude sont précisément celles que décrivent les commémoraisons liturgiques juives de Kippur à l'instant du rite annuel où l'assemblée prosternée entend le Nom ineffable sortir de la bouche du Grand prêtre. Voici ce texte, tel que le donne l'un des *piyyutim* de José ben José (Ve s.). Il apparaît en plein contexte de pénitence et de pardon: car il fait suite à la confession du Grand prêtre sur le taureau et sur le bouc émissaire:

> « C'est en ce jour que l'on fera sur vous l'expiation pour vous purifier de tous vos péchés *en présence du Nom* ». *Et les prêtres lévites ainsi que le peuple* debout dans le parvis et servant

(1) *Supra*, p. 43.
(2) Ou encore *ἐπικλίνειν*. Du reste, ainsi parlait l'oraison d'inclinaison (Ren. I, p. 75, 76).

dans le Saint ([1]), au moment où ils entendaient le Nom ineffable sortir de la bouche du Grand prêtre avec sainteté, *ployaient les genoux*, se prosternaient, *tombaient* la face contre terre et disaient:... ([2]) ».

Si l'on compare cette adoration juive avec celle de l'absolution *ad Patrem*, on remarque que le terme du document alexandrin, *προσπίπτων*, est précisément le verbe grec qui, dans la LXX, correspond aux verbes hébreux *kara'*, ployer les genoux, et *nafal*, tomber, employés par José ben José et toute sa tradition liturgique. Quant au terme de « lévites », que comporte aussi ce *piyyut*, il n'y intervient que conformément au style deutéronomique, comme qualificatif général des prêtres, *fils de Lévi*; non point comme substantif désignant la classe des ministres inférieurs, distincts du sacerdoce proprement dit. Mais ces lévites apparaissent pourtant dans le contexte, quand l'hymne parle de « ceux qui servent dans le Saint ». Bref, c'en est assez de ce mot, de cette allusion, de l'attitude de prosternement général pour que notre absolution alexandrine, dont la manière archaïsante veut évoquer les splendeurs du cérémonial du Temple, montre qu'elle a su choisir son point d'attache liturgique.

Mais est-il possible de préciser? Peut-on déterminer pourquoi on se réfère ici à la fête de Kippur, quand on paraît vouloir s'écarter de l'ancienne alliance pour invoquer ce que la nouvelle a de plus spécifique: le pouvoir des clefs donné à Pierre? Nous nous sommes expliqué ailleurs sur les raisons qui ont pu amener

([1]) Cette traduction comporte une option. Elle fait entendre en effet que la station debout et le service dans le Saint s'appliquent aussi bien aux prêtres qu'au peuple. On pourrait aussi entendre comme suit. Le texte distingue deux groupes - prêtres et peuple - et donne à chacun un déterminatif. Les prêtres sont déterminés par leur qualificatif de « prêtres lévites (ou lévitiques) »; le peuple est caractérisé par la station debout et le service dans le Saint. Et c'est bien ainsi qu'il faut grammaticalement entendre ce texte dans des *piyyutim* parallèles plus sobres. Mais ici, on voit difficilement comment le service dans le Saint pourrait être considéré comme une prérogative du peuple. A moins qu'il ne faille distinguer en outre deux groupes dans le peuple: les fidèles ordinaires qui se tiennent dans le parvis; les prêtres ou les lévites de service. On a voulu rester dans l'indétermination, tout en admettant cette dernière interprétation comme possible.

([2]) On suit ici le texte du *piyyut* donné dans le *Siddur R. Saadja Gaon*, p. 272 (on trouvera l'ensemble de la traduction dans L. LIGIER, *l. c.*, t. II, p. 422 ss.).

le Christ à choisir le cadre de cette fête juive pour fonder ainsi son Église (1). Il suffira donc ici de préciser les rapports qui existent entre notre rite pénitentiel eucharistique et cette liturgie du Temple et de la Synagogue.

Remarquons d'abord que cette absolution au Père présente en elle-même une signification précise d'absolution. Elle demande à Dieu le Père de *ἐλευθεροῦν*, c'est-à-dire de déclarer libres, d'absoudre les fidèles. Sans doute, ce verbe ayant aussi une signification plus large, l'oraison ajoute à l'énumération des fautes pardonnées celle de dangers et d'occasions futures dont il s'agit d'être gardé. Mais si le but du rite était simplement de préparer à la communion par une dernière bénédiction, le célébrant ne ferait pas une intervention ministérielle aussi explicite, il ne demanderait pas à Dieu d'agréer la pénitence des fidèles comme une expiation de leurs fautes, il n'énumérerait pas le détail de ces péchés, il ne prierait pas pour la persévérance future des pénitents, il ne demanderait pas l'inscription de leurs noms au chœur des saints; enfin, l'Église copte, consciente de sa tradition, n'aurait pas commis l'erreur d'adopter, comme on l'a vu, cette absolution dans un formulaire de la confession privée. Il est trop évident que la portée de cette oraison déborde les seuls cadres d'une digne réception de l'Eucharistie: elle est une *εὐχὴ τῆς ἐλευθερίας* (2), une prière d'absolution. Aussi bien rappelle-t-elle que Dieu a envoyé son Fils pour « ôter le péché du monde (3) » et qu'il est « l'expiation de nos péchés (4) ». A l'Ancien Testament, elle emprunte aussi les lieux classiques de la miséricorde après la faute: le Psaume CXXIX, 3-4, Ézéchiel XVIII, 23 ou XXXIII, 11; et surtout le fameux verset d'Exode XXXIV, 6, qui est dans la Loi la grande révélation du pardon divin.

Mais à ces remarques il faut joindre les observations suivantes qui les complètent du côté de la synagogue. Dans cette liturgie, Ex XXXIV, 6 fait partie du fameux *Wayyʿabhor*, révélation des attributs de la miséricorde à Moïse dans la vision de la caverne: texte qui est devenu le noyau central des implorations de pardon

(1) L. Ligier, *l. c.*, t. II, p. 36-53.

(2) Comme l'absolution *ad Filium*, ainsi qualifiée dans sa recension grecque, Ren. I, p. 110.

(3) *Supra*, p. 43-44.

(4) *Supra*, p. 44.

qui suivent les confessions de Kippur (1). De plus ce même verset de l'Exode est aussi, avant Lv XVI, 21, le lieu biblique qui nomme les trois types de péchés que mentionne *ʿAl hét'* avant toute autre énumération: *ʿawon, pèshaʿ, hattaʿah.* Or notre absolution *ad Patrem*, citant Ex XXXIV, 6, mentionne aussi ces trois catégories de fautes; bien plus, elle recourt également aux trois verbes qui servent à en implorer le pardon: *ἄνες, ἄφες, συγχώρησον* (2); en outre, elle parle non seulement de pardon, de rémission, mais proprement d'expiation: le mot *ἱλασμός* est répété deux fois. Enfin, cette prière conclut en demandant que les noms des fidèles pénitents « soient inscrits » dans le ciel. Or, pareille demande, on le sait, est restée une prière caractéristique de Kippur, qui revient à chacune des heures de l'office. A l'heure de clôture, *neʿilah*, elle se fait plus audacieuse, les pénitents demandent que leurs noms soient non seulement « inscrits », mais « scellés » au Livre de vie (3).

De la liturgie de la synagogue, passons à celle du Temple. Là, au jour de l'Expiation, c'était au Grand prêtre qu'il appartenait de prier pour tout le peuple au Saint des saints (4). Lui encore, après chacune des trois confessions, annonçait à l'assemblée prosternée que ses fautes allaient être expiées. La proclamation de cette grâce a été rattachée à l'achèvement du verset de Lv XVI, 30 que la Mishnah et les hymnes liturgiques lui font prononcer: « *Titeharu*: mundabimini! » C'est-à-dire: « Vous serez purifiés » ou encore par accommodation au cadre liturgique: « Soyez purifiés! (5) ». Enfin, d'après Eccli L, 20-21 et les *piyyutim* de la liturgie synagogale, c'était encore le Grand prêtre en personne qui, à la fin du service, étendait et élevait les mains sur l'as-

(1) K. HRUBY, *Moïse dans la Liturgie synagogale*, Cahiers Sioniens, 8, 1954, p. 322; L. LIGIER, *l. c.*, II, p. 48, n. 202.

(2) *Cf. supra*, p. 37 et 44.

(3) La demande d'inscription au Livre de vie est insérée dans la 1e bénédiction du *šemonèh-essréh* depuis *Roš-hašanah* à *Kippur*. A l'heure de clôture de ce dernier jour, on demande à Dieu: « Scelle-nous, *hatménu* » (ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 4e éd. 1962, p. 153).

(4) *Cf.* L. LIGIER, *l. c.*, II, p. 219, n. 36.

(5) *Ib.*, p. 422, 423, 425. Un autre *piyyut* de JOSÉ BEN JOSÉ, *Attah konanta ʿolam be-rab hasèd* signale que le Grand prêtre était pardonné au moment de sa confession (L. LIGIER, *l. c.*, II, p. 438, verset 123-124).

semblée encore prosternée, pour la bénir [1]. Une dernière fois, il prononçait alors sur elle le Nom du Seigneur, annonçait le don de la « paix » et — sans doute aussi [2] — celui « de la grâce et de la sauvegarde » divines. Or dans notre liturgie alexandrine — après l'embolisme du Pater qui demande la sauvegarde de Dieu — le célébrant ne fait rien d'autre dans l'absolution *ad Patrem* que donner « la paix », puis « l'absolution des péchés ». D'autre part, puisque ce célébrant invoque le « Tu es Petrus », il a rang d'évêque. C'est dire que, conformément à tous les textes liturgiques depuis la « Tradition apostolique » et selon le témoin de la théologie alexandrine qu'est Origène, cet évêque était *ἀρχιερεύς* et avait rang de Grand prêtre.

Ces rapprochements ainsi établis, voici brièvement comment peut s'éclairer le rite pénitentiel de l'Eucharistie copte, notamment l'absolution *ad Patrem* [3]. Au temps où cette liturgie s'est développée, elle avait clairement le sentiment de la valeur propitiatoire des saints mystères: vertu qui, avant d'être attachée au sacrifice du Christ, appartenait figurativement à la liturgie de Kippur. La conscience de cette signification théologique a pu provoquer et autoriser des emprunts liturgiques. Dans cette perspective, le rite classique de l'oraison d'inclinaison et de la bénédiction qui suit le Pater et précède le *Sancta sanctis*, se sera enrichi et développé en rite pénitentiel. Et la bénédiction de l'évêque donnant « la paix » sera devenue rite d'absolution, comme dans la liturgie de Kippur l'intervention du Grand prêtre proclamait le pardon des péchés, donnait la paix, la grâce et la sauvegarde divines. Rémission des péchés, et don positif de la grâce, tout passait par ses mains et par sa bouche, au cours d'une seule cérémonie liturgique. On aura donc pensé que, de même, au cours de la même Eucharistie, la bénédiction de l'évêque pouvait avoir non seulement l'effet habituel de proclamer la paix et la grâce eucharistiques, mais d'accorder préalablement le pardon des péchés.

(1) Eccli L, 20-21; Piyyut: *Azkir*, v. 249 (L. LIGIER, *l. c.*, II, p. 426); *Attah konanta ʿolam be-rab ḥasèd*, v. 170 (*ib.* p. 444).

(2) Puisqu'il s'agit de la *nesiʾat kappayim* par laquelle était donnée la bénédiction de Nb VI, 24-27.

(3) Pour autant que la mention de « la Croix » n'est pas une donnée qui demanderait une interprétation historique.

6. Réflexion théologique

Mais, en recourant ainsi à l'histoire et à la liturgie comparée, on n'a éclairé qu'une partie des faits et du problème. Le donné chaldéen est resté en dehors des rapprochements proposés; et, au rite copte, les textes pénitentiels tirés de l'anaphore de Grégoire n'ont pas été touchés. Bien plus, dans les deux cas où la comparaison liturgique s'est montré fructueuse, elle a laissé entier le problème théologique de fond. C'est lui qu'il faut envisager maintenant, c'est-à-dire la connexion et l'interférence des sacrements de pénitence et d'Eucharistie, envisagées dans leurs prières et leurs rites. Cette question met en jeu le mode d'institution des sacrements par le Christ et la manière d'entendre leur distinction.

Il existe sept sacrements: c'est là une doctrine de foi, définie au concile de Trente. Ces sacrements procèdent du Christ qui les a institués: c'est encore défini à Trente. Mais le Seigneur n'en a pas déterminé, spécifiquement et en détail, toute la structure (1). A lui il revient d'avoir fixé le but, le sens de chacun d'eux: le baptême, ordonné au salut par la foi pour ceux qui se convertissent; l'Eucharistie, pour être le pain de vie et la mémoire de la mort du Seigneur; la pénitence, pour réconcilier les pécheurs. Au Christ, encore, d'avoir choisi la grâce à donner en fonction de ce but et d'une manière expressive et sensible: la rémission des péchés et la nouvelle naissance, par l'eau du baptême; la vie divine, par le pain de l'Eucharistie, etc... En ce sens, la substance des sacrements vient de Jésus-Christ (2). Mais il a laissé à son Église le soin de déterminer, en partie ou en totalité selon les cas, le détail de la matière et de la forme qui manifesteraient concrètement cette substance et qui exécuteraient son dessein. Si l'on ne reconnaît pas cette latitude laissée à l'Église, on laisse sans explication les changements qui se sont produits dans la liturgie et la théologie des sacrements. Le geste institutionnel du Christ

(1) E. H. SCHILLEBEECKX, O. P., *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, p. 149 ss.; G. VAN ROO, S. J., *De Sacramentis in genere*, p. 112 ss., 119 ss.; K. RAHNER, S. J., *Kirche und Sakramente*, « Quaestiones disputatae », n° 10.

(2) La Const. Apost. de PIE XII, « *Sacramentum Ordinis* » rappelle que l'Église ne peut toucher à la « substance des sacrements ». Mais au lieu d'identifier cette substance avec la matière et la forme du rite, elle la définit: « ea quae, testibus divinae revelationis fontibus, ipse Christus Dominus in signo sacramentali servanda statuit ... » (DENZINGER-RAHNER, *Ench. Symbolorum*, 2301).

a laissé subsister une large zone d'indétermination: c'est là le domaine propre de l'Église. On devine aisément que les interventions de ce pouvoir — en raison de l'étendue de la chrétienté, de la difficulté des communications, de la variété des usages locaux — ont pu se diversifier et donner à un même problème des solutions assez différentes selon les pays et les époques.

Mais venons-en à la pénitence. Elle a été instituée par le Christ comme un sacrement distinct du baptême et de l'Eucharistie. Car dans un contexte, bien différent de celui de ces deux sacrements, Jésus-Christ a donné à l'Église le pouvoir de remettre et de retenir les péchés qui se commettraient dans son sein, parmi ses membres. Sa volonté d'un sacrement, créé dans ce but, est donc claire. Mais, hors de ces paroles précises qui conféraient ce pouvoir, il n'a rien déterminé sur le rite liturgique par lequel ses disciples réaliseraient sa volonté.

Explicitement, le Christ n'a donc pas exigé, lui-même, l'aveu ou confession du pécheur: car le seul passage où les Évangiles, à la suite du Seigneur, s'expriment sur la manière dont l'Église prendra connaissance des fautes, parle plutôt de dénonciation et de témoignage que d'aveu personnel (1). C'est l'Église qui, sur ce point une première fois, a précisé. Jésus-Christ, n'a pas davantage déterminé si la confession serait publique ou privée, générale ou particulière. Quant au mode judiciaire selon lequel les péchés doivent être remis, c'est là, sans doute, une exigence implicite, incluse dans les textes évangéliques d'institution. Mais, à voir la manière dont les théologiens distinguent entre ce for et celui de la justice extérieure, à observer les exceptions reconnues, à noter les différences entre la liturgie latine et les liturgies orientales sur ce point, on ne manquera pas de reconnaître que c'est là un point où s'est fait sentir particulièrement l'intervention positive de l'Église. Incontestablement, la discipline pénitentielle, considérée dans son ensemble et distinguée de celle du baptême, est judiciaire. Mais son exercice l'est-il toujours? En fait, tout pardon du péché ne comporte pas nécessairement aveu ni sentence d'absolution. Car, de son côté, le Seigneur n'a nulle part déterminé les péchés qui devaient être soumis au pouvoir des clefs. C'est à l'Église qu'il revenait — comme premier exercice du pouvoir qu'elle recevait — d'en déterminer au préalable l'objet. Elle l'a

(1) Mth XVIII, 15-17.

fait en se basant sur les textes pauliniens et johanniques, en s'aidant des principes pénitentiels de l'ancienne Loi. Encore est-il qu'elle n'y est parvenue qu'après bien des hésitations. Et il reste qu'une fois distinguées les fautes exemptes de la confession et celles qui la requièrent, il dépend finalement de la conscience du fidèle de juger si ses fautes sont, en fait, soumises à ce tribunal. Aujourd'hui donc, comme par le passé, bien des péchés sont pardonnés sans « forma judicii ». Quant à l'absolution, le Christ n'en a déterminé en personne ni les paroles ni le mode — indicatif, déprécatif, etc... De l'Orient à l'Occident, on rencontre en fait bien des sortes d'absolution, de longues et de courtes. Beaucoup, par le passé, se présentaient dans les rituels comme équivalentes; et il n'est pas facile, même aujourd'hui, de déterminer quelle était parmi elles la plus pertinente: en tout cas, elles étaient laissées au choix du ministre. Toutes absolvaient, parce que par elles, à défaut de textes peut-être meilleurs, l'Église entendait user de son pouvoir. En ce qui concerne enfin le lieu et le cadre liturgique de ce sacrement, le Christ, de nouveau, n'a rien dit. Serait-ce hors du lieu de réunion de l'assemblée, à l'entrée du narthex, dans les basses nefs, à l'entrée du chœur ou dans le sanctuaire? Serait-ce le soir ou le matin, dans une liturgie composée à cet effet ou au cours de la messe, avant ou après la communion? Le Christ, qui a fait de la pénitence et de l'Eucharistie deux sacrements distincts, ne les a pas liturgiquement séparés.

Mais il faut s'arrêter à ce dernier point.

Les sacrements institués par Jésus-Christ sont distincts entre eux. Baptême, confirmation, ordre, mariage et extrême-onction, à l'égal de la pénitence, se distinguent de l'Eucharistie. Néanmoins, il sont ordonnés vers ce Sacrement des sacrements. Cette relation est même si étroite qu'elle se reflète dans la liturgie. Baptême et confirmation sont le rite d'initiation qui conduit à la réception des saints mystères. L'ordination est aussi conférée durant la messe; le mariage aussi, du moins dans l'Église latine quant à la bénédiction nuptiale. Et lorsque le malade qui reçoit l'extrême-onction ne peut être transporté à l'église — le rituel byzantin prévoit en effet son transfert — le saint viatique lui est au moins porté par le prêtre. Bref, les sacrements gravitent liturgiquement, autant que théologiquement, autour de l'autel eucharistique.

Pourquoi la pénitence ferait-elle exception à cette loi? Ne serait-elle donc authentique et légitime qu'une fois constituée en cérémo-

nial séparé de la grande liturgie? Cesserait-elle d'être un sacrement propre, si elle venait à être administrée au cours de la messe?

Il est bien évident, toutefois, que les déclarations paulinien-nes excluant les indignes de la participation au repas du Seigneur, les précisions du même apôtre sur les péchés qui excluent du Royaume, devaient conduire l'Église à écarter ces pécheurs des réunions eucharistiques. Pour eux, elle a créé un régime péniten-tiel propre, distinct de la liturgie eucharistique proprement dite. Mais cette discipline, ainsi conçue, gravite encore autour de l'é-glise, de l'autel et des saints mystères: ses degrés étaient disposés selon la proximité plus ou moins immédiate d'une participation à la prière et à la communion. Et quand, au terme de leur épreuve, l'apostat ou le pécheur public étaient réconciliés, l'effet de cette grâce était, comme au jour du baptême, de les faire admettre de nouveau à la communion. Aujourd'hui même, l'Église chaldéenne conserve un « ordo reconciliationis apostatae », attribué à Išo-yahb, dont le cérémonial se déroule encore pendant la messe, avant la communion (1). Des précisions apportées à son sujet par le patriarche Timothée I (728-823) permettent d'en déterminer la place liturgique exacte: après le *Sancta sanctis* et l'*Unus Pater sanctus* et avant les mots: « Glorifiez le Dieu vivant! (2) ». Le pénitent réconcilié recevait aussitôt la communion, au premier rang de l'assistance, pour honorer l'imposition du signe de la croix avec l'huile sainte qu'il venait de recevoir.

Or, à cette époque, cette même Église chaldéenne ne semble pas avoir disposé d'un « ordo absolutionis » destiné aux péchés ordinaires: dans l'occurrence on pouvait se servir du rituel pré-cédent. Peut-être aussi se contentait-on, à cette époque, des priè-res de pardon que l'on a indiquées plus haut et qui précédaient de peu, dans la messe, la place réservée à l'*ordo reconciliationis*. Išo-yahb, on s'en souvient, les avaient amplifiées (3). Et ʿAbd-išoʿ, quelques siècles plus tard, devait y voir la pénitence carac-téristique de son Église par opposition à ce qu'il appelait « les autres sectes chrétiennes (4) ».

(1) *Supra*, p. 28, n. 1.

(2) TIMOTHÉE I, *Epistulae* (éd. O. BRAUN), C.S.C.O. Script. syr. ser. II, t. LXVII, p. 20-21; DAHANE, *l. c.*, p. 80-81.

(3) *Supra*, p. 31.

(4) *Supra*, p. 26, n. 4, qui se prolonge p. 27.

Mais cette Église chaldéenne fut-elle la seule à prendre cette voie? N'y en eut-il pas d'autres? En tout cas, les Églises byzantines ont conservé encore les éléments fondamentaux que les Chaldéens ont développés. Les Syriens et les Maronites disposaient des demandes de pardon que l'on a rapprochées de *'Al ḥéṭ'*. Et l'Église copte avait son rite propre, placé après le Pater. Pourquoi donc ces prières n'auraient-elles pas été considérées, à une certaine époque, comme d'authentiques rites de pénitence à l'usage des fidèles dont la conscience n'était pas chargée de ces « grands péchés » dont parlait Théodore de Mopsueste? Ces structures pénitentielles, insérées dans l'Eucharistie, peuvent avoir précédé à cet effet les pénitentiels byzantins, dont la rédaction semble avoir été assez tardive.

Certes, il n'est pas impossible que la pratique de la « confession privée » soit plus ancienne que l'époque où furent composés et où se multiplièrent ces formulaires. Mais la question est encore de savoir quelle était l'étendue de cette pratique. D'autre part, même si l'importance de cette pratique pouvait être fixée et si l'on parvenait à déterminer l'antériorité réciproque de la pénitence publique et de la pénitence privée, ces précisions une fois acquises n'éclaireraient pas encore l'essentiel du problème. En effet les plus anciens *ordines* de la pénitence privée, issus de Byzance, ne s'attachent guère dans leurs questionnaires qu'aux mêmes fautes graves, objet de la pénitence publique. Il les traitent différemment, en secret, avec plus de tact pastoral; mais les tarifs de peines qu'ils imposent, montrent qu'on en reste encore au même plan. La porte reste donc grande ouverte à la question que nous nous posons aujourd'hui: comment obtenait-on le pardon des fautes ordinaires, même graves, quand elles n'étaient ni l'apostasie, ni l'hérésie, ni les adultères ni les péchés contre nature, dont ces *ordines* byzantins ressassent trop complaisamment les diverses formes? C'est là le vrai problème. Or, dès qu'on le pose sur le plan ecclésiastique et juridique, cherchant une autre voie que l'aumône, le jeûne et la prière, la réponse échappe.

Ne rencontrerions-nous pas cette réponse dans la liturgie eucharistique, au moins pour une part? A dater du IVe et du Ve siècle, en effet, se constituent et se développent les grandes liturgies. Et l'on constate, comme on l'a vu ici, qu'elles présentent bientôt, entre l'épiclèse et le *Sancta sanctis*, autour des rites eucharistiques pénétrés et parasités, des prières pénitentielles qui con-

cernent précisément cette catégorie de fautes. Chaque rite y apporte sa nuance, choisissant tantôt les prières qui précèdent le Pater tantôt celles qui le suivent. Selon sa tradition locale, il fait des emprunts à la liturgie juive. Or, l'existence de ces structures pénitentielles à l'intérieur de la messe ne prouve pas que pendant une période telle Église n'aurait pas reconnu l'existence du sacrement de pénitence. Elle est plutôt la preuve que nos deux sacrements sont si intimement liés l'un à l'autre qu'ils peuvent être célébrés et administrés simultanément dans la même séquence liturgique. Expression concrète d'une idée théologique importante. En la formulant, les Églises d'Orient, souvent abandonnées à elles-mêmes, auront témoigné de leur attention pastorale au milieu, au temps, aux besoins des fidèles, aux défaillances éventuelles du clergé. Dans ce contexte, elles auront usé du pouvoir laissé par le Christ à son Église pour la détermination des sacrements. Et, en l'exerçant en conformité avec leur propre tradition, elles ont montré comment elles comprenaient que la pénitence est, à l'égal du baptême, la porte de l'Eucharistie.

Du reste, l'Eucharistie peut se prêter à merveille à accueillir un rite pénitentiel. Mais elle a deux manières de le faire, qui ne sont pas également appropriées. L'une, extérieure et périphérique, s'observe chez les Latins, dans les prières récitées au bas de l'autel avant l'Introït: assemblée et célébrant y récitent successivement le *Confiteor*, que suivent deux oraisons d'absolution: *Misereatur, Indulgentiam*. Mais cet ensemble pénitentiel latin, qui pourrait être rapproché pour sa place du rite copte de l'encens, ne fait que préparer à la messe qu'il précède: sa vertu n'émane pas sacramentellement d'une liturgie qui n'est pas encore commencée. A l'encontre, l'Orient a trouvé d'emblée une formule plus heureuse. Saisissant l'intervalle qui va de l'épiclèse ou de la conclusion des Memento au *Sancta sanctis*, il y a reconnu la place par excellence où situer un rite pénitentiel qui, tout à la fois, émane du sacrifice consacré et consommé et dispose les fidèles à y participer personnellement par la communion. Mettant à profit la tension liturgique et théologique entre l'Eucharistie-sacrifice et l'Eucharistie-sacrement, ces structures pénitentielles, accrochées à chacune des démarches qui conduisent à la communion, ne tirent pas seulement leur efficacité de la Passion du Christ en général, comme le font tous les sacrements: ils la reçoivent directement de cette Passion telle que l'Eucharistie vient de l'actualiser sacramentelle-

ment pour les besoins et selon la piété de « telle » assemblée de fidèles. La pénitence trouve ainsi dans l'Eucharistie son fondement théologique autant que liturgique.

Les raisons qui autorisent cette dernière idée sont connues: il suffira donc de les rappeler brièvement. C'est en instituant l'Eucharistie, à la Cène, que Jésus-Christ a exprimé clairement la valeur sacrificielle et expiatoire de sa mort: « mon corps livré pour vous (1) » . . . « mon sang répandu pour la rémission des péchés (2) ». Sur cette intention de pardon rédempteur et sur les mots qui l'expriment — « in remissionem peccatorum » — l'Orient insiste liturgiquement. Au cours de la Messe, il reprend la formule jusqu'à trois fois: à la consécration, à l'épiclèse, et souvent aussi, à la communion. C'est là un thème longuement soutenu et capital. Dans les liturgies orientales, d'une manière ou d'une autre, l'Eucharistie est ordonnée à la rémission des péchés.

Aussi bien, ces paroles du Christ liturgiquement commémorées sont le fondement de la vertu propitiatoire de la Messe. Donnée théologique et liturgique d'importance (3). Avant d'en montrer la fécondité, il convient d'en préciser le sens. Pour tout chrétien, il est clair que seul le sacrifice de la Passion, *ἐφάπαξ* de notre salut, a satisfait et mérité une fois pour toutes le pardon des péchés de tous les hommes en tous les temps. La Messe n'y ajoute rien. Son sacrifice n'est que propitiatoire: car, devant Dieu, il n'y a d'expiation proprement dite que celle du Calvaire. Mais, ajoutons-le aussitôt, devant Dieu également, il n'y a d'adoration, d'action de grâces, de supplication que celle qui passe par le Seigneur en Croix. La prière du Christ céleste se réfère encore à celle de sa Passion: car les mérites qu'elle fait valoir sont toujours ceux de son *ἐφάπαξ*. Sous cette réserve, par conséquent, et dans ces limites, distinguons entre propitiation et expiation pour ne pas inquiéter ceux qui prendraient encore à la lettre les susceptibilités des Réformateurs du XVIe siècle. Mais qu'on le sache: ces subtilités provenaient d'un malentendu et d'une incompréhension. La théologie nominaliste du XVe siècle avait perdu l'intelligence de la notion thomiste de sacrement et de la nature sacramentelle du rapport de la Messe à la Croix. Retrouvée aujourd'hui, elle permet de sauvegarder l'unité essentielle du sacrifice de la nouvelle alliance et de tenir la juste distance entre l'ex-

(1) Lc XXII, 19. (2) Mth XXVI, 28.

(3) DENZ.-RAHNER, *Ench. Symb.*, 940 et 950.

piation de la Croix et la propitiation de la Messe, comme entre la valeur latreutique, eucharistique et impétratoire de l'une et celle de l'autre. De toute façon, il est trop évident que si l'Ancien Testament pouvait annoncer aux pénitents de Kippur que « l'on ferait sur eux l'*expiation* pour les purifier (1) » et si ce langage n'est pas une erreur, la messe dont le rapport à la Croix est plus direct que celui des sacrifices figuratifs, peut vérifier plus justement encore cette notion. Car la valeur propitiatoire de l'Eucharistie qui, sacramentellement, est liée à l'expiation de la Croix, est, phénoménologiquement et liturgiquement, en rapport avec celle du Kippur de la première alliance, première expression révélée de la notion positive d'expiation (2).

De là des rémanences, des imitations ou des emprunts qui témoignent de la continuité liturgique entre les deux Testaments. La plupart des grandes anaphores du IVe et du Ve siècle — S. Jacques de Jérusalem, S. Marc, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Cyrille — ainsi que celle des Constitutions Apostoliques VIII, 12, débutent par une commémoraison de la création du monde, de l'humanité et du péché d'Éden, qui se retrouve dans les hymnes synagogaux de la même époque quand ils introduisent la commémoraison de Lv XVI (3). Les « prières du voile » évoquent aussi plusieurs fois le fameux voile du Temple que le Grand prêtre écartait une fois l'an sur son passage pour faire brûler l'encens devant l'arche et accomplir l'aspersion rituelle du sang. A ces thèmes liturgiques parallèles, ajoutons maintenant, après l'exposé qui précède, les rapprochements proposés: l'absolution *ad Patrem* du rite copte, rappelant l'intervention du Grand prêtre pour proclamer la purification des péchés et donner la paix, — les prières de pardon des rites syro-occidentaux, qui rejoignent la confession synagogale *'Al ḥéṭ'*. Ainsi, plusieurs des thèmes et des textes qui marquent nos anaphores orientales reconduisent à la liturgie juive de l'Expiation.

(1) Lv XVI, 30.

(2) Pour autant que l'Eucharistie est un sacrifice de propitiation. Par ailleurs, elle se réfère d'abord à la liturgie de la Pâque.

(3) Cf. L. Ligier, *Autour du sacrifice eucharistique, Anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur*, Nouv. Rev. Théol., LXXXII, 1960, p. 40-55; *Péché d'Adam et péché du monde*, t. II, p. 289-308 et appendices; *Anaphores orientales et prières juives* (à paraître dans *Proche-Orient Chrétien*, janvier- février 1963).

Serait-il donc surprenant que la théologie de cette liturgie juive puisse, à son tour et à l'occasion, apporter sa contribution à celle de nos anaphores? Tout au moins, il est de bonne méthode de ne pas écarter cette idée a priori et d'en tenir compte. N'éclairerait-on pas ainsi le problème théologique qui est maintenant le nôtre?

Rappelons d'abord les trois points qui définissent ce problème. Au premier plan se présentent deux données, liturgiquement déterminées et théologiquement claires. D'une part, les manquements d'inadvertance et de fragilité sont remis par la participation aux saints mystères: non point par mode de suppléance de la pénitence extra-eucharistique, mais par effet propre, direct et immédiat de la Messe et de la communion. D'autre part, les « grands péchés » qui écartent de la communion, sont soumis à un régime de pénitence extra-eucharistique, long et, aux premiers siècles, public. Les fautes qui ressortissent de cette discipline sont généralement de trois espèces: apostasie (1), adultère (2), homicide. Le statut pénitentiel de ces crimes, comme celui des manquements de fragilité, paraît clair. Mais dans l'entre-deux de ces cas extrêmes s'étend le domaine théologiquement obscur de bien des fautes éventuellement graves: sans atteindre à la malice des trois grands crimes, sans provenir non plus de l'ignorance et de la faiblesse, elles sont d'authentiques péchés que nous considérerions aujourd'hui comme mortels: car, conscients, délibérés et parfois publics, ils violent des commandements importants de la Loi et de l'Évangile. Ne serait-ce pas cette classe intermédiaire de fautes qui serait visée par les prières syro-occidentales quand elles demandent la rémission des fautes volontaires autant que des manquements de fragilité et d'ignorance?

Mais avant de répondre à cette question, rappelons aussi, parallèlement, les points essentiels de la théologie juive du pardon annuel. On les a exposés ailleurs (3). Un résumé suffira. Tout d'abord, d'après les prières synagogales et selon les principes des docteurs commentant la Mishnah, les péchés d'inadvertance et d'erreur paraissent constituer la catégorie de fautes qui, de prime abord et sans conteste, sont remises par l'Expiation annuelle. On a même pu écrire, avec une exagération qui s'expliquera aussitôt: « Seuls les péchés non-intentionnels sont inclus dans le par-

(1) A laquelle on joindra le blasphème, l'hérésie, etc...
(2) Et péchés contre nature.
(3) *Péché d'Adam et péché du monde*, t. II, p. 229-238.

don annuel [1] ». Quant aux autres fautes, intentionnellement et objectivement graves, elles ne sont remises qu'après avoir été ramenées préalablement au niveau de la première catégorie de péchés. Telle était au IIe siècle de notre ère la doctrine de R. Meïr: par l'effet de la miséricorde que Dieu a révélée à Moïse dans la vision de la caverne, il daigne considérer « les péchés délibérés comme des manquements d'inadvertance [2] ». Ce geste de grâce, érigé en principe théologique, légitimait devant les rigueurs de la Loi le pardon de la miséricorde. Mais ce principe général ne suffisait pas à expliquer, à lui seul, le pardon d'une dernière catégorie de fautes qui requérait un rite propre. Tandis, en effet, que l'ensemble des péchés offensant Dieu à travers sa Loi, étaient expiés par le rite du bouc émissaire, voici que le rite de l'aspersion du sang au Saint des saints est requis pour l'expiation de trois péchés qui avaient attenté à Dieu en souillant son sanctuaire ou sa terre. Ces crimes étaient: l'idolâtrie, qui souillait le Temple [3]; l'adultère et les relations infâmes condamnées par Lv XVIII [4], en raison desquelles « la terre vomissait ses habitants [5] »; l'homicide qui rendait impur, en le souillant de sang, le pays où Dieu habite [6]. Tel est, résumé pour notre sujet, le schéma théologique du pardon de Kippur.

Rapprochons-le du résumé précédent et faisons la comparaison. De part et d'autre, tout d'abord, les manquements d'inadvertance — auxquels la liturgie et la théologie chrétienne ajoutent les fautes de fragilité [7] — sont rémissibles immédiatement et comme de plain pied par la liturgie sacrificielle. Quant à la catégorie extrême des « grands péchés », elle est de part et d'autre attestée et groupe également trois péchés. Le premier concerne la foi au vrai Dieu: c'est l'idolâtrie, ou l'apostasie, qui n'est que la contre-partie de la première. Puis viennent parallèlement l'adultère et l'homicide. Origène expliquait la gravité de leur traitement en recourant aux mêmes arguments bibliques que la Mishnah.

(1) *Ib.*, p. 235, n. 113, citant Kuenen.
(2) *Talmud Babylonien, Yoma*, 36 b, Epstein, 168.
(3) Lv XX, 2.
(4) Ce chapitre est une des lectures synagogales de Kippur.
(5) Lv XVIII, 28; cf. XX, 22.
(6) Ex XXI, 12. Sur ces textes, cf. les passages du *Talmud* et de *Sifra Aharé Mot*, cités dans L. Ligier, *l. c.* II, p. 231, n. 99.
(7) La fragilité explique en effet la possibilité d'une ignorance non-coupable.

Quant à leur régime pénitentiel, il offre au moins ce point commun que leur expiation est soumise à des conditions particulières. Enfin, en ce qui concerne la catégorie intermédiaire, on s'accorde de part et d'autre pour admettre qu'ils n'exigent pas le régime d'exception des grands péchés. Bien plus l'explication de leur pardon témoigne d'un embarras assez semblable. Selon la liturgie juive, en effet, ils sont expiés par le même sacrifice qui purifie les manquements d'inadvertance. Mais la théologie du Talmud ne légitime cette faveur que par le principe signalé plus haut: ces péchés sont en quelque sorte ramenés par la miséricorde au niveau des manquements d'inadvertance pour être remis par les mêmes sacrifices. Dans nos anaphores syro-occidentales, leur statut liturgique, confronté avec les principes théologiques, n'est pas moins embarrassé. Ici aussi, en effet, les principes veulent que seuls les manquements et les fautes de fragilité soient remis par la messe. En fait, pourtant, les péchés pleinement conscients, délibérés, publics sont inclus dans la confession: et tout laisse entendre qu'on les considère comme pardonnés. Leur demande de pardon ne prépare-t-elle pas immédiatement à la communion? Ne suit-elle pas l'épiclèse où fut invoquée la valeur expiatrice du sang du Christ? Comment douter que l'on puisse ensuite s'approcher des saints mystères? Apparemment donc, la solution du cas que constituent ces péchés, est assez proche de celle qu'ils trouvent dans la Mishnah: ils sont traités comme les manquements de fragilité et d'inadvertance. C'est là, tout au moins, une attitude de fait, sinon une affirmation de droit.

Telles sont les premières conclusions auxquelles aboutit la confrontation systématique que l'on a tenté entre la théologie pénitentielle juive et la nôtre. Incontestablement, elles attestent une ressemblance de vues et d'attitude liturgique. Il faut maintenant s'y appuyer pour écarter une fausse interprétation, toujours possible, des prières de pardon syro-occidentales. Puisque ces prières demandent la rémission des fautes formellement conscientes, volontaires, publiques, etc..., on est tenté de les prendre à la lettre et de penser qu'elles incluent finalement jusqu'aux trois « grands péchés » pour en demander et en obtenir le pardon sans pénitence canonique. Mais, s'arrêter à cette hypothèse serait commettre une double méprise: sur notre théologie et sur celle de la Mishnah. Du côté chrétien, ce serait un postulat singulièrement invraisemblable: ces prières fort anciennes et largement

attestées auraient totalement méconnu, dans cette hypothèse, la discipline tout aussi ancienne, parfaitement claire et ferme, qu'était le régime pénitentiel exigé pour les trois grands crimes. Elles en auraient pris le contre-pied. Il est difficile d'expliquer comment pareille contradiction entre la liturgie et la discipline aurait pu s'introduire, à une époque surtout où liturgie et droit canon étaient si proches. Il est particulièrement impossible de comprendre comment, une fois introduite, cette opposition aussi formelle aurait pu se maintenir inaperçue et être tolérée. D'autre part, ce même postulat inacceptable du point de vue chrétien est également irrecevable selon les textes canoniques et la théologie de la Mishnah. Car celle-ci tient un langage fort semblable à celui de nos prières syro-occidentales: « Les fautes, *légères ou graves, volontaires ou non, conscientes ou non*, commises contre un commandement positif ou contre une interdiction, entrainant l'extermination ou la condamnation à mort par le tribunal » sont expiées « par le bouc émissaire [1] ». La rédaction de ce canon de la Mishnah laisse transparaître, on l'aura reconnu, le schéma de la confession *'Al ḥéṭ'* et par son intermédiaire, plus sobrement, plusieurs termes de nos prières syriennes de pardon. Or, la Mishnah précise aussitôt l'interprétation de sa règle. Les seuls péchés, volontaires et involontaires, qu'elle admet à ce mode d'expiation commune, sont les transgressions de la *Torah*, c'est-à-dire la violation des commandements positifs et négatifs révélés. Quant aux grands péchés qui concernent Dieu lui-même — dans sa personne, son Temple et sa terre, en blasphémant sa sainteté et en souillant sa demeure et cette terre — ils ne trouvent d'expiation que dans le rite du sang au Saint des saints et aux cornes de l'autel. Ni dans leur nature ni dans leur rémission, ces crimes ne se confondent avec les autres fautes, même reconnues « graves, *ḥamurot* ». Il y a donc accord entre la théologie pénitentielle de la Mishnah et la nôtre. Aussi sommes-nous en droit d'exclure nettement les « grands péchés » de l'horizon de nos prières de pardon syro-occidentales. Il y aurait double méprise — et sur le sens de la Mishnah et sur la cohérence de la pénitence chrétienne — à postuler qu'elles aillent à l'encontre de la sévérité primitive à l'égard de l'apostasie, de l'adultère et de l'homicide.

(1) *Mishnah, Shebuot*, I, 6, éd. ALBECK. *Séder Neziqin*, p. 248; DANBY, p. 410; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, n° 1950.

Par contre, il semble indéniable que ces mêmes prières syro-occidentales concernent, au-delà des manquements et des fautes de fragilité, les péchés proprement dits, éventuellement graves, qui violent la Loi chrétienne sans atteindre à l'énormité des péchés soumis à la pénitence publique. Certes, le schéma de ces oraisons s'éclaire historiquement, comme on l'a fait, par comparaison avec la confession synagogale *'Al ḥéṭ'*. On est donc ramené à une époque antérieure à la pénitence d'institution proprement chrétienne. Pour autant, on n'a pas le droit de traiter ces prières en vestiges aberrants d'une discipline révolue. Car, liturgiquement et théologiquement, elles gardent sous les deux alliances la même signification positive, fût-elle mêlée d'obscurité. C'est seulement plus tard, après les précisions de la théologie latine sur la distinction des péchés, qu'elles ont commencé à paraître embarrassantes. A l'origine, elles ne l'étaient pas. La liturgie et la théologie chrétiennes primitives ne semblent pas avoir senti plus de gêne devant ces prières que n'en percevaient, de leur côté, les docteurs de la Mishnah. Car même si cette catégorie de fautes avaient un statut théologique intermédiaire et peu précis, elle recouvrait un donné réel: toute cette région morale qui s'étend entre les manquements d'inadvertance ou de faiblesse et les grands crimes. Et leur statut liturgique était effectivement clair: ces péchés étaient remis, dans la pratique, avec les fautes d'ignorance et de faiblesse et, semble-t-il, comme elles.

Telle est au moins l'hypothèse que l'on peut proposer pour rendre raison, selon toute sa teneur, du libellé des prières syro-occidentales. Mais cette hypothèse ne va pas sans obscurité ni objection. Quel était le détail de ces péchés éventuellement graves que ces prières *intra missam* pouvaient remettre sans les sévérités de la pénitence publique? La question se pose. Car cette discipline, originellement du moins, s'appliquait à des fautes moins graves que les trois grands crimes, à toutes les fautes qui excluent du Royaume selon saint Paul. Mais on sait aussi que du point de vue de la rémission, dès le IIIe siècle, Origène et Tertullien (1) distinguaient dans la pratique trois groupes de péchés. D'autre part, d'après les affirmations formelles de Théodore de Mopsueste, seul le « grand péché » est soumis à la discipline pénitentielle. De plus, il apparaît que, malgré les canons pénitentiels multipliés

(1) Même avant son passage au Montanisme.

par les conciles du IVe siècle, la pratique de cette discipline se serait assez vite relâchée. Dès lors, entre le IVe siècle, époque de cette législation disciplinaire, jusqu'au temps où furent rédigés et progressivement appliqués les formulaires de la pénitence privée, VIIIe ou IXe siècle, s'interpose une période obscure et peu connue. C'est précisément celle où se développent nos anaphores et leurs prières pénitentielles selon la multiplicité de leurs recensions syriaques. Ces prières n'auraient-elles donc pas eu pour but de répondre pastoralement aux besoins des âmes, en l'absence d'une pratique plus attentive? Il semble que, sous réserve de meilleure explication, il soit permis de le penser.

Mais l'absolution copte *ad Patrem* n'irait-elle pas plus loin? Ne faudrait-il pas estimer qu'à la différence des prières syro-occidentales, cette oraison copte, au moins, irait à l'encontre des limites posées par la discipline pénitentielle primitive? Car parlant à des fidèles, elle les absout de fautes qui appartiennent à la catégorie des « grands péchés »: apostasie, blasphème, idolâtrie, magie, maléfice, fréquentation des hérétiques et des païens? Pareille énumération, spécifiquement chrétienne, est impressionnante. Et le rapprochement proposé plus haut avec la liturgie juive de Kippur n'en explique ni la présence ni l'objet. Que faut-il donc en penser?

Les explications apaisantes ne manquent pas. Cette oraison au Père, dira-t-on, n'absout pas de péchés commis dans le passé: elle veut préserver pour l'avenir de fautes possibles. Mais cette interprétation a déjà été écartée plus haut. Elle a contre elle le sens du verbe ἐλευθεροῦν; la signification générale de cette oraison, bien distincte de celle de l'embolisme du Pater; l'invocation du « pouvoir des clefs »; la place donnée à l'énumération des péchés en fin de prière, à l'impératif, au point où symétriquement l'absolution *ad Filium* met un prononcé manifeste d'absolution; enfin, l'adoption postérieure de ces formulaires par le rituel de la confession auriculaire. — Cette oraison aurait-elle donc été plutôt, aux origines, l'acte de réconciliation des grands pécheurs après l'accomplissement de leur « épitimie »? Dans ce cas, on n'objectera plus que cette absolution s'opposerait à la discipline de la pénitence publique, puisqu'elle en procèderait. Mais, à l'encontre de cette hypothèse, il faut observer que cette absolution n'est pas donnée à des pénitents proprement dits, mais à tout le clergé et à l'ensemble du peuple, qualifié de « fidèle ». — S'agi-

rait-il donc plutôt ici d'une de ces formes d'absolution générale où, par tutiorisme et subtilité juridique, pour mieux assurer son efficacité à l'égard des péchés ordinaires qu'elle concernerait, on commence par écarter l'obstacle hypothétique de péchés très graves, éventuellement commis et non encore remis? N'étant point pardonnées, ces fautes graves empêcheraient la rémission des autres. On les énumèrerait donc toutes, sous toutes leurs formes possibles, pour que tous les fidèles puissent être effectivement absous. Cette dernière interprétation n'est point à écarter. Elle peut rendre raison de l'accumulation étrange, apparemment factice des formes les plus graves du péché contre Dieu; elle peut expliquer en outre que le formulaire de la pénitence privée, ne traitant que d'individus particuliers, se soit permis d'alléger quelque peu le texte. Mais cette explication, d'une subtilité toute moderne, convient-elle pour un texte de cette antiquité?

Aussi, plutôt que de prétendre trop expliquer, il convient de laisser à cette oraison copte sa part d'inconnu. Pour le liturgiste et le théologien, il est sage, utile, de garder les textes tels qu'ils sont, avec leurs obscurités, plutôt que de vouloir intrépidemment les plier aux principes.

* * *

Par mode conclusion et pour la clarté, résumons le chemin parcouru, dans les six points que voici.

1. La liturgie eucharistique a engendré et accueilli dans sa structure des prières à caractère pénitentiel. Tantôt elle les a insérées comme des éléments nouveaux glissés à la manière d'un coin entre les prières habituelles. Tantôt elle les a greffées sur ces prières et sur leurs rites qui ont été ainsi envahis et, en quelque sorte, parasités: prière de fraction, embolisme du Pater, oraison d'inclinaison et d'absolution. De là des ensembles variés et plus ou moins autonomes à l'intérieur de l'anaphore.

2. Ces ensembles pénitentiels ne semblent pas avoir été empruntés à des rites chrétiens préexistants appartenant déjà à la pénitence privée. S'il y eut imitation et emprunt, on s'est référé, dans les cas syrien et copte, à la liturgie juive de la synagogue et du Temple (1). Signe que la liturgie eucharistique, conçue à cette époque comme sacrifice propitiatoire à l'égal de Kippur,

(1) *Supra*, p. 50-62.

a engendré normalement des prières de pénitence, comme ce sacrifice annuel avait créé des rites de confession et avait interprété en déclaration de pureté des gestes de bénédiction.

3. En général, ces prières de pardon n'allaient pas à l'encontre de la discipline de la pénitence publique: car elles ne concernaient pas les trois grands crimes (1). Position d'ensemble, qu'il faudra nuancer selon les réserves faites plus haut au sujet de l'absolution copte *ad Patrem*.

4. Ces prières demandaient communément le pardon de deux classes de fautes: les manquements d'inadvertance et de fragilité, c'est-à-dire les péchés dits « involontaires » ou encore *πλημμελήματα*; — puis, un certain nombre de péchés graves, non soumis à la pénitence publique, péchés dits « volontaires ». Comme ces deux catégories de fautes constituaient ce que nous appellerions aujourd'hui l'objet habituel de la confession, les Chaldéens auront pu estimer, à une certaine époque, que ces prières leur tenaient lieu de sacrement de pénitence. Et les Coptes, Patriarche en tête, protester de leur côté contre l'apparition de la pénitence privée et de ses formulaires: ils disposaient en effet des prières pénitentielles intérieures à leurs anaphores; et leur rite de l'encens — dont ils se réclamaient — s'y référait encore pour l'essentiel de son absolution.

5. A l'époque de la pénitence privée, dans l'Église copte, les formulaires pénitentiels de la messe ont été extraits de leur cadre d'origine et sont devenus les textes canoniques de la confession auriculaire de cette Église.

6. L'apparition des rites pénitentiels à l'intérieur de la structure eucharistique, le glissement ultérieur qui les a fait passer à la pénitence extra-eucharistique, ne s'expliquent qu'en invoquant deux principes théologiques féconds: Jésus-Christ a confié à l'Église le pouvoir d'achever la détermination de la structure sacramentelle; — la Pénitence est, à l'égal du Baptême, intimement liée et ordonnée à l'Eucharistie: elle y trouve son terme, mais aussi son principe et, pour une part, sa source liturgique.

L. LIGIER, S. I.

(1) Entendus au sens large, comme des genres, plutôt que comme des espèces strictement particulières.

A Report on the Ruthenians and their Errors, prepared for the Fifth Lateran Council

Odoricus Rynaldus in his *Annales Ecclesiastici* published a report " On the Ruthenian nations and their errors ", which is said to have been submitted to the Fathers of the Fifth Lateran Council. The same document was published in the 19th century by the Russian scholar A. I. Turgenev (1). Both editors made use of the same source, a manuscript of the Vallicelliana Library in Rome (2).

The author of this short account was designated John Laski (1456-1531), an able and cultured Polish prelate, archbishop of Gniezno, who was chancellor of Poland from 1503 to 1510, and who as representative of king Sigismund I, attended the Lateran Council. It was Laski's third visit to the Eternal City. He arrived after some delay in June 1513, when already Leo X has begun his pontificate.

The report was prepared by the archbishop for the eleventh session. It is divided into two distinct parts. The first part presents a sketchy and vague survey on the geography and political organisation of the lands inhabited by the Ruthenians. The second part is a list of errors, by which the religious beliefs of the Ruthenians are said to be marred. Laski divides the Ruthenian population into three main bodies according to their political divisions: the White Ruthenians, the Red Ruthenians and the Ruthenians of Moldavia.

(1) Odoricus RAYNALDUS, *Annales Ecclesiastici*, a. 1514, 68-86; A. I. TURGENEV, *Historica Russiae Monimenta*, I, St. Petersburg, 1841, 123-127.

(2) *Bibliotheca Vallicelliana*, C 20, 57sq.; there are in Turgenev's edition about ten minor deviations from the manuscript, mostly in spelling.

« Rutheni Albi quondam Colchitae dicti, modo vero Moscovitae... ». It is rather surprising to hear a Polish prelate call the Muscovites White Russians. The expression *Russia Alba* was in use since the time of Ivan III and was borrowed from the Mongolian language, having the connotation of independent, noble, great and ancient. It was not unknown to the Roman Curia. Sixtus IV welcomed in the consistory of May 24, 1472 the ambassadors of Ivan, duke of Alba Russia, giving thus to the Moscow ruler the title which the duke himself had employed in his letter to the pope [1]. Even outside Curial circles this newly discovered land was known under this name. Ambrogio Contarini who visited Moscow in the fall of 1476, and later Paolo Giovio, made use of the same term [2]. Laski identifying Muscovites with the Colchites paid tribute in this to fashionable humanistic terminology, but he chose a term which was little in vogue, though it occurs already in Aeneas Silvio with the same meaning.

« Rubeorum (Ruthenorum) terrae procedunt ex parte tamquam meridionali a fluvio Tyras, versus Septentrionem, usque ad Moscoviae fines Lithuaniae contiguos ». — It was not a happy idea to call all Ruthenians who inhabited Poland-Lithuania Red Ruthenians. The word " Red " took its origin from a locality, Červen, that had been mentioned centuries before in the Primary Russian Chronicle. The locality gave its name to *Ruthenia Rubea* or Galicia, which designated a rather small area that was seized by Cazimir of Poland in 1340. It was audacious to cover by this name all the Russian lands under Polish-Lithuanian control.

The Ruthenian tribes of those parts were once ruled by their own dukes and kings. " Omnes istos reges Poloniae debellarunt ", wrote the Polish patriot with pride, without paying much attention to the correctness of his statement. That the religious zeal of Polish rulers might be known. he added that they had founded among the dissident Ruthenians a metropolitan see and seven bishoprics with many parish churches.

The third Ruthenian power, of which Laski gives an account, was the *Rutheni Walachii*, who inhabited the principality of Mol-

(1) MURATORI, *Rerum Italicarum scriptores*, XXIII, parte 3, 141.

(2) Contarini's journey in *Raccolta de Viaggi pubblicata da Ant. Manuzio*, 1545. 75, 88; GIOVIO Paolo, *Delle storie del suo tempo*, Vinegia 1572, 304.

davia or Mysia. They boasted, so he wrote, of their descent from the Roman soldiers, that had been sent to Pannonia to fight the barbarian Scythians. The Roman origin of the Rumanians was a thought very dear to the Italian humanists. " Their language is Italian ", says the Polish archbishop, " but their religion is Ruthenian ". Here he is not adopting racial or linguistic categories. Decisive for him are religious beliefs and liturgical practices. He could do this the more easily in his time, since the Rumanians celebrated their services in Church-Slavonic and the Slavic tongue was much in use even in public documents.

" Rutheni Walachii sunt feroces armigeri " — is said more to glorify Polish arms than to exalt Rumanian prowess. Not long before, on October 4, 1509, the Poles had destroyed the Moldavian army at the Dniester ford, concluding thus a long conflict, in which the Roman Curia had participated as peace negotiator. Laski in agreement with other contemporary sources estimates the strength of the Moldavian forces at about 40,000 soldiers. He alludes to the struggle of Moldavia against the Turks that brought about the loss of two important cities, Licostomo and Moncastr (1).

All contemporary descriptions of Eastern Europe give a large place to the courses of the great rivers, especially the Don, Dnieper and Volga, naming them usually by their ancient names Borysthenes, Tanais, Rha. And rightly so. These great waterways had a supreme importance for the economic and political life of the surrounding countries and the riverbasins were the best explored regions of the immense East European plains. " Ex eadem etiam Moscovia aquae Paludis Moeotidis replent flumen immensum Tanaim, replent etiam multo maiorem Rha, qui influit mare Caspium ". It is not surprising that the author makes the rivers rise in a common great swampland (palus magna), because all his contemporaries did the same, being victims of medieval ideas which supposed a common watershed, be it mountainous or marshy, for several rivers. It is, however, amazing that he calls it Moeotis, since by this name was designated the Azov Sea, which is connected with the Black Sea in the South by Kerč Strait. " Fluvius Tanais Scythiam et Sarmatiam dividit ". The Don divides Europe from

(1) Moncastr or Cetatea Alba, today Belgorod Dnestrovskij, and Licostomo or Chilia, today Kilia, were incorporated after the recent changes into the Ukrainian Soviet Republic.

Asia, leaving thus Muscovy outside the European Continent. Laski follows the example of the ancient cosmographers, as did Aeneas Silvio and Miechovita.

" In ostio maris Tanaitani arx est Turcarum Ozon, in qua Turci a Tartaris emunt populum per Tartaros Tauritanos aliquando de Polonia, aliquando de Lithuania, aliquando de Moscovia raptum et deportatum utriusque sexus. " Azov, once a thriving European colony of Tana, was lost by the Genoese in 1392, it fell to the Turks in 1471. No less than a hundred thousand Christians from there and two other cities were sold into slavery in 1506 (1). The Polish Primate displayed at the Council, soon after his arrival, a terrifying picture of the sufferings of the population harassed continuously by the incursions of Muscovites, Wallachians, Turks and other barbaric peoples. Many of his listeners were moved to tears. " Vidi ego plerosque supremi ordinis Antistitis Cardinales, qui altius spirabant, collachrymari " — comments the eye-witness Bernard Wapowski (2).

Laski tells us very little about the administration of these vast territories. Many contemporary accounts talk about the riches of the grand duke of Moscow, describing him almost as a sort of exotic Oriental potentate. They adduce two sources of his wealth: the conquest and plunder of seized cities, secondly, trade. In descriptions of the first the plunder of Novgorod was rarely omitted. More than three hundred cart-loads " of gold and silver and precious stones, brimming over " — is the ordinary comment of the Western writers. Laski mentions only the second source of Muscovite wealth, trade. As India draws its riches from perfumes, so Muscovia is known and its duke is enriched through the export of the pelts of zibellines, martens, foxes and ermines (3).

(1) *Scriptores rerum Polon.*, Kraków 1874, 66.

(2) *Ibid.*, 12.

(3) " Et sicut Indiam aromata, sic Moscoviam pelles Sabellinae, Mardurinae, Lisininae seu variolinae et Megalinae, quibus abundat ea regio... ". It is surprising at finding an ecclesiastical prince of the northern countries, who certainly did not disdain a certain measure of luxury, appropriate to his state, so poorly informed about furs and their terminology. Especially the third species " lisininae seu variolinae " does not make sense. Lisininae does not exist in Latin and is probably the Polish " lis " — fox with a Latin suffix added. Raynaldus was at a loss in transcribing the manuscript and he preferred to write " lismininae " — just

On the route to the Moslem world lay the commercial center of Azov and there the Muscovites could exchange their products for objects of luxury, for silk, silken and woollen garments, fabrics of Damascus or Oriental gems (1).

The boundaries of Muscovia are only roughly indicated. "In septentrione terram Moscoviae alluit mare glaciale". In other works and on the maps of the time the Arctic or Barents Sea is called also "mare Scythicum", "mare Septentrionale", "mare Boreale".

To the south extend the wide steppes of *Tartaria*. This was a collective name, comprehending numberless territories and tribes of different origin. Those for whom the report was destined were not familiar with the geography of Eastern Europe, but the name of Tartary, evoking the adventures of Marco Polo and the courageous friars of the 13th and 14th centuries, was not unknown to them. In the consciousness of Western Christendom, Moscovia disentangled only slowly from Tartaria and among the first Western powers to contact the new emerging Slavic state of Muscovy, was the Holy See (2).

Laski places in Tartary thirteen hordes, and calls their rulers Cesars. In other Western sources the khans are named sometimes even Emperors, a name which the period of exploration gave to the distant exotic rulers of the newly discovered countries. The military power of these Scythians according to Laski was extraordinary. The Khan of Taurus commanded no less than 200,000

---

another non-existing Latin word. By "pelles variolinae" were designated furs of different small animals, squirrels or martens, which evidently would be difficult to identify with foxes.

(1) "... sericum, pannos sericeos, lanichatos, tophetes et gemmas orientales pro pellibus ... permutantes". The spelling of "lanichatos" is baffling, and "tophetes" is a puzzle. There are two possible interpretations. It may be regarded as a corruption of "tophus" which means porous stone, or calcerous tufa; but this merchandise would hardly attract the Muscovites. It may be considered as another species of previous items, another kind of fabric, silk of Damascus, the "tafta" of the Russian sources, that was imported to Muscovy from Syria. The word occurs also in the Western medieval chronicles: taffata, taffeta, tafta.

(2) The first letter to the duke of Muscovy was that of Eugene IV to Vasil Vasilevič of 17 August, 1439, preserved only in Old-Russian translation. *Polnoe sobranie russkikh lětopisej*, VI, St. Petersburg 1853, 160-161 and VIII (1859), 108-109.

horsemen, of which 70,000 were selected troops with special armoury. His neighbor had at his disposal about 300,000 horsemen. And though their equipment was deficient, they were victorious on account of their numberless masses.

Rome, wishing to gain the Muscovites for an anti-Turkish league, listened with interest to any information about the military strength of Ivans and Basils. " Nam super bis centum millia equitum habere consuevit ". Laski, estimating the armed forces of the grand duke at about two hundred thousand horsemen, quoted the figure then current in the West. Paolo Giovio wrote that Basil led against the Tartars one hundred and fifty thousand horsemen. Pighius, writing in 1525, gave earlier and higher figures, attributing to the duchy of Moscow thirty thousand horsemen, to that of Tver forty thousand, to that of Rjazan fifteen thousand, etc., doubling besides the number of footmen for each dutchy. All these figures are evident exaggerations, but they corresponded to the picture the Westerners had of the Russian lands, as a territory without horizon, where everything was out of ordinary proportion.

The interest of the Curia in the military strength of Moscow never faltered. In spite of many disappointments and vain attempts to move the grand duke against the infidel, as late as 1581 the new papal legate Possevinus was instructed " to investigate the quality and quantity of the armed forces of His Highness" (1).

The second part of Laski's account enumerates the offences the Ruthenians commit against true religious beliefs and observances. It is not difficult to discover that the list of " errors " is copied from the book *Elucidarius errorum ritus Ruthenici*, that was published by Sacranus probably in the year 1501. Laski, or somebody else to whom there was assigned the work of preparing the material about the Ruthenian religion, made his transcript slavishly, copying even the remarks referring the reader to another passages of Sacranus's book.

Sacranus (Jan z Oświecima) was a canon of a church in Cracow, a professor and several times rector of the university of the same city. His book, or better his violent pamphlet of 70 pages (of confused pagination), was written in connection with the union negotiations between Alexander VI and the Ruthenian metropolitan

(1) A. I. TURGENEV, *Historica Russiae Monimenta*, I, 304.

Joseph Bolharynovič. This union project was favoured by the grand duke of Lithuania Alexander, and the bishop of Vilna Albert Tabor, one of the staunch latinising prelates of Lithuania, played the role of intermediary. The immediate impulse to compose the booklet could have been given by the sermons of some friars (abs sua exempti oboedientia — writes Sacranus in the preface, addressing the bishop of Vilna) who preached publicly to the Latin and Ruthenian masses of the people that the Ruthenian sacraments " are genuine and legitimate ".

The booklet treats three topics:

1. " De contumaci pertinacia Ruthenorum ". The learned professor is irritated by the blind attachment of the Ruthenians to their customs. He declares that they are much worse than the Greeks. The latter had at least sometimes the courage to return to the jurisdiction of the Roman Church, while the former always remained stubborn. In the Catholic controversial literature in the time and afterwards, the contrary opinion was prevalent. In overstated form we find it in Pighius' *Adversus Graecorum errores*: To gain the Muscovites for the Catholic Church will be easy, because they were alienated from the true Church *non studiose* as the Greeks, *sed seducti et inviti errantes* (1).

2. The second part introduces a delicate problem " De potestate iurisdictionis et auctoritate Ruthenorum ", a problem that has occupied canonists, theologians and historians up to modern times.

3. The third part contains the very core of Sacranus' message: " De sacramentis, an sint eorum sacramenta vera et ab eis administrabilia. "

The second chapter of the first part reads significantly " De articulis erroneis Ruthenorum qui in hoc capitulo demonstrantur esse quadraginta; quamvis multo plures sint quos inserere tediosum fuit. " In the book each " error " is distinctly introduced and numbered, whereas what is found in the manuscript of the Vallicelliana library, they are confused.

The author's hatred of the Muscovites and their grand duke, abominable " protector of this Ruthenian sect " who assembles mercilessly his " hereditary patrimony ", muddled Sacranus' theo-

(1) The preface od Pighius' work was printed in: Hubert Jedin, *Studien über Schriftstellertätigkeit Albert Pigges*, Münster 1931, appendix.

logical thinking. He was irritated that official posts in the state were given also to the dissidents, that the hope of gains for the Catholic cause expected from matrimonial unions with Ruthenians did not materialize (there is a veiled allusion to the duke Alexander's marriage with Helen of Moscow), that Catholics in some parts of Lithuania were subjects of dissident lords. Sacranus did not see his task in terms of stating quietly the dogmatic differences between two Christian bodies, after the tradition of the Florentine Council, but in instilling into the hearts of his fellow-believers a deep contempt for the " Ruthenian rites ". In solemn, inquisitorial accents he enumerates carefully the abominable errors, without any regard to their internal weight, be they purely ritual differences or dogmatic statements. He twines together slanderous rumors and local gossip with centuries-old controversies, bringing forth out of his anti-Ruthenian armoury *nova et vetera*.

Enumerating the errors was really a trick to deceive. It allowed the inclusion of every type of element and gave to each specious importance from its association with the rest, though many of them had no value whatsoever. The number of forty left an impression of an irrefragable mass of evidence.

It seems that the number forty tended to become traditional for these catalogues of Greek errors and held ground against the Florentine tradition of five. Cardinal Kollonič (1631-1707), the Primate of Hungary, wanted to supply the missionaries working among the dissident Rumanians with a primer of their genuine doctrine. He looked for information among the experts and he was given a list, composed some years before by the learned Jesuit James Sirmonde, " *Errores et abusus Graecorum schismaticorum,* " containing forty short chapters. The catalogue is not identical with that of Sacranus, being besides slightly more conciliatory than that of the professor of Cracow (1).

To the doctrinal points, the Filioque, the primacy of the Roman bishop, and the eschatological controversies, the " Errors " added another point on the sources of tradition, viz. the Ruthenians are blamed for despising the Latin Fathers: " Hinc nec

(1) SOMMERVOGEL C. S. J.: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VII, 1253. The catalogue of Sirmonde was published by Nicolas NILLES S. J., *Symbolae ad illustrandum historiarum Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, Oeniponte 1885, vol. I, 116-119.

libris aut scriptis Beatorum Hieronymi, Augustini, Ambrosii, et ex consequenti aliorum doctorum fidem dant, et eorum auctoritatem nullomodo suscipiunt, sed dicta et scripta doctorum Graecorum suscipiunt, dummodo nihil adversus eorum errorem in illis invenerint. " — This is a counter attack by the Latins, because the Greeks already before the Council of Florence had accused the Western Church of rejecting the Greek Fathers (1). It seems that controversy had been rather intense. John Fabri, writing at Tübingen in 1525 (*Religio Moscovitarum*) emphasizes that the Muscovites celebrate the Western saints, Clement, Leo, Gregory the Great. And Demetrius Gerasimov, the communicative ambassador of Basil III, assured Paolo Giovio that his compatriots held in high esteem and translated into the " Illyric " language, Ambrose, Augustine, Jerome and Gregory.

Many of the items enumerated, without listing any new error, stress the fundamental opposition between the two Christian bodies: The Ruthenians proclaim that the Catholic Church has not the power of the keys, they condemn Catholic saints and images of Catholic origin, they reject the canons of the Church and decrees of the ecumenical Councils from the seventh on, they blaspheme the Catholic sacraments, they deny to papal blessings, prayers, indulgences and jubilees any efficacy whatsoever, they accuse the Latins of the Arian heresy and excommunicate them every year (2), and finally: "Eorum synagogas per simplices eorum sacerdotes consecrari posse dicunt " — here the terminology is more startling than the " error ". Sad to say the usage of calling Oriental churches synagogues entered even into the public documents and the decrees of Polish synods. On the other hand the Latin churches were called by the dissidents " božnica " — an Old-Russian expression for a pagan temple.

As has been pointed out, the attacks were concentrated on the diversities in conferring the sacraments. Most reproaches were

(1) Cf. J. HERGENRÖTHER, *Photius*, III, Regensburg 1869, 821.

(2) This was a reproach, widespread among Catholics. In reality there is no anathema in the liturgical books against the Western Christians. The term " Arians " was applied in Poland during the 16th century mostly to the Antitrinitarians; the ignorant populace called by this term what they thought so be the worst kind of heretics and in this sense Latins could have been included.

as old as the schism itself, some fresh offences were discovered in the celebration and distribution of the Holy Eucharist.

A new item was added to the controversy when there was inserted into the Liturgy the Proscomidia — the rite of preparation. This came into use in the twelfth century, though the cutting and ordering of the particles of bread date from the beginning of the 14th century. The number of Saints invoked varied according to different places and times. Our list reads: " Reliquum panis beatae Virginis corpus designare dicunt... Item ad panis sacrificium plures associant, et apponunt unum in nomine Mariae alium panem in nomine praecursoris, alium in nomine Basilii, tandem Leonis, Heliae ... ". It is not quite clear in what the error consists, unless one accepts what is only insinuated, viz. that the Ruthenians consecrate the body of the Blessed Virgin. That this interpretation existed among the Latins of Lithuania is clear from Arcudius. He speaks of a Polish priest — alioquin vir doctus et pius — who dissuaded a noble Ruthenian lady from taking the Holy Eucharist administered by the Ruthenian priests, since they do not distribute the body of Christ, but the body of the Blessed Virgin, St. Nicholas etc. ... (1).

The same Greek scholar and Catholic priest of the Byzantine rite, who visited the East European regions toward the end of the 16th century noticed the lack of reverence shown by some Oriental priests in celebrating the Holy Mysteries (2). To the same topic are devoted several lines in our catalogue.

The Ruthenians are said to commit a sin of idolatry during the celebration of the holy Liturgy. Never before was such an accusation made. " After they have prepared the bread and the chalice ... cum reverentia summa spectandum populo offerunt, et circumferunt, ubi populus pronus cadit, veneratur et idolatrat et post in altare positum nemo veneratur neque elevatur ". The transfer of the non-consecrated gifts developed into a very solemn and noisy procession, with icons, loud acclamations, repeated prostrations and exclamations of the faithful who signed themselves

(1) P. Arcudius, *De concordia Ecclesiae Orientalis et Occidentalis*, Lutetiae Parisiorum 1672, 180.

(2) *Ibid.*, 339.

repeatedly with the sign of the cross (¹). Arcudius devotes many pages to the description and condemnation of " this false adoration of the modern Greeks " and adduces four circumstance that gave rise to this anomaly (²). The dissident ecclesiastical authorities themselves also frowned upon it. The synod of Kiev in 1640 ordered that the faithful should not fall on their knees during the Great Entrance (³).

The Ruthenians are said to be a superstitious race, craving for miracles. After they have poured hot water into a consecrated chalice, they watch the process of evaporation and from it infer if the sacrament is present or not — this derives probably from local gossip.

The assertion that in preparing the chalice they poured into it a great quantity of hot water and only two or three drops of wine is incorrect. It is, however, possible that a great amount of water was added sometimes to the wine and that this procedure gave rise to the accusation (⁴). Another reproach concerning the Holy Eucharist was: Their lay people, before going to war, take with them the consecrated bread and communicate themselves immediately before the battle, with no priest assisting. It is possible that this practice existed in the centuries of Tatar domination, although Golubinskij on this point gives only our text (⁵).

(¹) Cf. the description of the Great Entrance given by A. GUAGNINI: *Omnium regionum Moscoviae Monarchae subiectarum... descriptio et gesta*. In: *Rerum Moscovitarum auctores varii*, Francofurti 1600, 173, 174.

(²) ARCUDIUS, *op. cit.*, 220 ff. Whatever may be said about the appropriateness of the ceremonies accompanying the Great Entrance, this anticipated adoration, originating in the idea of the finality of the gifts, is not uncommon in liturgical development. The bread and wine were withdrawn from common use, because they are destined to become the body and blood of Christ; hence this unusual display of reverence beforehand.

(³) *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, IV, St. Petersburg 1878, 40.

(⁴) At least one manuscript on liturgical rubrics could be responsible for such an interpretation. To avoid the freezing of wine the deacon is told " to pour hot water not in a small quantity, because from the side of the Saviour issued both blood and water ". A. DIMITRIEVSKIJ, *Bogosluženija v russkoj Cerkvi v XVI věke*, Kazań 1884, 421.

(⁵) *Istorija Cerkvi*, II-2, sec. 1, 527; in the thirteenth century the patriarchal synod of Constantinople, declared that it is good and allowed to take with one on a journey the body of Christ. *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, VI, St. Petersburg 1908, 138. This custom of communicating

We read that the Ruthenians, conferring the sacrament of baptism, deviate in matter and form from true Christian doctrine[1] The charge that they baptize with juice pressed from apples or other fruits is unwarranted. The assertion, however, that they dare offer the holy sacrifice with the same liquid deserves examination. The patriarchal synod of Constantinople in 1276 answering the question put by Theognost, bishop of Sarai, declared that in the absence of wine the Holy Mysteries might be celebrated in juice pressed from grapes [2]. Patriarch Job (1586-1605), in view of difficulty of importing wine, sanctioned celebration in cherry wine. This is almost a century after our period, but the difficulties of obtaining wine already existed before and the patriarch seem only to have sanctioned an already existing practice [3].

Other reproaches pertaining to the administration of the sacraments are of old date: The Ruthenian priests venture to impart the sacrament of confirmation, they maintain that only the chrism blessed by the patriarch of Constantinople is valid matter for it, they do not observe the interstices between the different grades of Orders. " Item dicunt ... Beatum Jacobum unctionem intellexisse tantum ad medicinam languoris corporalis. " Leaving aside some popular beliefs we may say that the doctrine on the effect of the Extreme unction was identical in both Churches [4], but mutual ignorance was responsible for the allegation of differences [5].

The Ruthenians stigmatize those who shave their beards, who eat the meat of suffocated animals, who follow customs other than theirs of fasting and abstinence, although they and above

---

without the assistance of a priest or deacon was not uncommon in the early Church, and was practised by Greek monks on their journeys in the 16th century, according to ARCUDIUS, *Op. cit.*, 398.

(1) On the violent baptismal controversy in Poland-Lithuania, see A. M. AMMANN, *Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen. Orientalia Christiana Periodica*, VIII, 289-316.

(2) *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, VI, St. Petersburg, 1908, 138.

(3) *Izvěstija rossijskoj akademii nauk*, XXII (1917), 1-9.

(4) ARCUDIUS, *op. cit.*, 464 ff.

(5) In the above mentioned list of errors, presented to Cardinal Kollonič, the opposite errors is ascribed to those of the Greek faith: " Errant (viz. Rumanians) in extrema unctione, intelligentes Jacobum de infirmitate peccati, non corporali, NILLES, *op. cit.*, 117.

all their clergy deserve severe blame for their simoniacal practices and other wicked acts: " Dicunt presbytero sufficere ad conscientiae purificationem cum uxore cubanti et celebrare volenti, quod se fermentata aliqua aqua calida abluat a vertice capitis, ad pedum vestigia... ". -- The rubrics insisted always on complete abstention for married priests on the previous day or even for several days. The archbishop of Novgorod Nifont (1131-1156) gave some clarification on this point. That married people were not allowed to enter the church if they did not take beforehand purification by a hot bath is referred to by Paolo Giovio (1). Some certainly exaggerated the efficacy of this practice, that was designed to convey not a sacramental but a legal purity.

There is no safer way of bringing an enemy into discredit than to point to his low moral principles and standards. The Ruthenians are said to maintain that a man cannot commit a mortal sin, that the murder of a Latin entails not so much God's wrath but rather a special indulgence, that fornication is not an offence, that a thief is free from sin and from the duty of restitution as soon as he is anointed by seven priests. All these are evident calumnies (2). The last one may have originated from the Oriental practice of imparting Extreme Unction by seven priests and especially by the custom of anointing even healthy people, since the unction could have manifold significance and was often given immediately after the sacrament of penance. Arcudius states that the last named custom was widerspread in Greece, " in Russia and in the whole of Muscovia (3).

" Item divortia faciunt in matrimoniis ... nulla rationabili causa interveniente... " — The writings of 16th century travelers confirm this dark picture of easy divorces, even without any intervention of Church authority, and delate on the slavery of Muscovite women.

(1) *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, VI, St. Petersburg 1908, 30, 31; Pauli Jovii Novocomensis, *De legatione Basilii Magni ...*, in: *Rerum Moscovitarum auctores varii*, Francofurti, 1600, 127.

(2) They are of old date. On the idea that simple fornication is not sin, cf. the Bull of Innocent IV, *Super ritibus Graecorum*, in *Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda fide*, I, Romae, 1839, 4-8, Nr. 18. The same papal document, Nr 6, insists on real penance being given after the confession, a simple unction by the priest being insufficient.

(3) Arcudius, *op. cit.*, 449.

The opinion that the Ruthenians considered second and third marriages illegitimate and that the offspring of such unions were regarded as unlawfully begotten is exaggerated. It is true, however, that these unions were frowned upon and the canonical books contain penances to be inflicted on such offenders.

That those who follow the Greek rite kiss the graves of their dear ones and that they afterwards eat greedily some barley cakes (" vorantes quasdam polentas ") had been censured already in the 12th century [1].

The last error raises a deeper problem than the mere words imply: " Item dicunt, saecularibus dominis eorum praesidibus licere sine nota excommunicationis majoris verberare et deponere eorum Patriarchas, Episcopos, Sacerdotes ". — This accusation is of old date [2], as the mention of patriarch denotes. The real target of the attacks against Ruthenian errors was the Church of Moscow. Herberstein remarks that the Muscovites enjoy more slavery than liberty and retails an unsavoury scene of the public flogging of priests in the streets of the capital [3]. The enslavement of the Russian Church was already at the beginning of the 16th century far advanced. The Ruthenian lands under Polish-Lithuanian control had problems of their own in the same connection. Skarga, writing a plea for unity between the Eastern and the Latin Church, points to the interference of lay people in Church affairs as one of the facts polluting the purity of the faith and hindering religious life among the Ruthenians.

Let us now turn from the content to the author of the report. The manuscript states simply: " Ruthenorum nationes cum erroribus eorumdem... per Reverendissimum Patrem Dominum Joannem Lasco ... descriptae atque productae ".

There is no reason to suppose that the report was ever read at the Council. — There is only one manuscript of it, and no collection of Bulls and documents referring to the Lateran Council included it. These collections are very incomplete, but such a topic, which had great interest for many and for the Roman Curia itself, would have hardly escaped the attention of editors. Besides, the account bears all the signs of a first, unfinished draft.

(1) HERGENRÖTHER, *Photius, III*, 835.

(2) *Ibid.*, 834.

(3) *Rerum Moscovitarum Commentarii.* In *Rerum Moscovitarum auctores varii*, 21.

The need to prepare a description of the Ruthenian nations and their religious errors arose probably unexpectedly, and was motivated purely by the political situation (1). Poland had already entered into war with Moscow before Laski left his country. Basil's successful intervention at the Emperor's court and elsewhere had to be offset. Even the Roman Curia looked with sympathy to the northern, newly discovered land cherishing a fanciful plan to conclude with the Muscovites a religious union, to bestow on their ruler a royal crown and to gain thus a fresh, new power for anti-Turkish action.

The archbishop had in Rome a very full schedule, being busy from his arrival until his departure two years later. He had to persuade the Fathers to reexamine the Oriental question — the Turkish danger, to make the anbassadors of the Emperor less hostile to Polish policy. He had to defend the Polish rights against the encroachments of the Teutonic order, to reach an agreement with the Pope on the competence of his king in conferring ecclesiastical benefices. And he was intent on personal advancement too: He gained for himself and his successors the title of Legatus natus. Because by some of his deeds he had earned his royal patron's displeasure, he welcomed the occasion to appease Sigismund, that was offered by the great military victory of Polish arms at Orša, September 8, 1514. In January 1515 he published a commemorative collection of poems entitled " Carmina de memorabili cede Scismaticorum Moscoviorum... ". The busy prelate left the editing of the booklet entirely to the chronicler Wapowski who was at that time in Rome, and whose editorship can be easily proved by the similarity in vocabulary between this booklet and his own historical writings (2). Wapowski, however, did not assist Lacki in composing " Ruthenorum nationes eorumque errores ", because the diction and geographical terminology of the Report and Wapowski's chronicle are completely different.

The archbishop had probably very little time at his disposal to gather the necessary material on the Ruthenians and their religious errors, from which he was to forge his anti-Muscovite weapon. Sacranus's book was available to and just the right thing

(1) O. Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596)*, Rome 1958, 127 ff.

(2) *Scriptores rerum Polon.*, II, pg. xiii.

for the religious part. The other, the introductory part, is admittedly a rough draft, but even so it can be hardly a personal work of archbishop Laski, a man of wide hnowledge, scholarship and experience. The Latin diction is confused, discrepancies in the use of gender and cases are frequent; there occur geographical inaccuracies, not to be expected from a Polish statesman: the enumeration of imported and exported goods is muddled. In the description of the land of Moscow, the author had a golden opportunity of painting the aggressive policy of Moscow's princes in the darkest colours, who aimed at seizing inexorably all " Russian " territories and sowing discord between Christian nations, thereby preventing the Poles from concentrating their efforts against the infidel. Laski would not have let that opportunity slip. The author did. It seems then more probable that not Laski but someone else, perhaps one of his suite, put together hastily and haphazardly the earlier part of this Report. This would explain also why the author, describing the religious situation of the Ruthenians, makes no distinction between the dissidents in Poland-Lithuania, where the heritage of the Florentine union was not completely obliterated, and the land was under control of a Catholic sovereign, and those in Moscow, whose aggression he had to oppose.

J. KRAJCAR S. I.

Patres graeci de sede romana

Criterio utens *non selectivo* sed potius *informativo*, propono mihi *omnia* et singula *testimonia scripta* Patrum graecorum secundum tempus recensere, quae ad sedem Romanam eiusque auctoritatem spectant, ita tamen ut iudicia circa dignitatem S. Petri praetermittam. Iuvat enim mihi positive exponere quidquid Patres graeci affirmaverunt de sede romana, sive sit in huius aestimationem sive in despectum, quin eorum iudicia crisi submittam. Non ergo aggredior studium apologeticum nec polemicum, sed animo irenico, utque faciliorem reddam dialogum cum orthodoxis, colligam omnia iudicia quae Patres graeci de sede romana tulerunt. Non mihi liquet hoc integrum documentarium hucusque confectum esse. Limites temporis sunt: ab initio Ecclesiae usque ad II Concilium Nicaenum, anno 787. Eodem criterio oecumenico ductus, omitto testimonium Pontificis romani Clementis, licet non iniuria inter Patres « graecos » adnumeretur.

Ex dictis patet meum articulum non amplecti totam quaestionem de auctoritate sedis Romanae: primum enim praetermitto facta, sed solum illos eventus commemoro qui ad intelligentiam ipsarum sententiarum Patrum valde convenientes sunt. Praeterea taceo testimonia Patrum occidentalium et praesertim ipsorum Pontificum Romanorum. Quare meus articulus non est nisi capitulum totius quaestionis, aut, forsan melius, studium praeliminare. Quid autem de origine primatus romani doceant auctores tum catholici (1), tum orthodoxi (2) et protestantes (3), est sat notum neque meo studio praemittendum existimo.

(1) Cfr. P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris 1922: Idem, *Le siège apostolique*, 3. ed. Paris 1924: Idem, *Cathedra Petri*, Paris 1938.

(2) Cfr. Chr. Papadopoulos, *Τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης*, Athenis, 1930.

(3) Cfr. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Tübingen 1930-33.

In recensendis iudiciis Patrum graecorum de sede romana, praecipuam partem textuum verbotenus in versione latina citabo, inclusis tamen graecis vocabulis maioris momenti. Caetera quae ad contextum attinent summatim praebebo. Ubi opus erit, sensum ipsius testimonii sobria explicatione illustrabo, ita ut interpretationes hucusque expositas referam ac meam proponam. Simul vero vitare conabor periculum, forsan hucusque non exclusum, incidendi in nimias disputationes circa intelligentiam textuum, quos diceres interdum a doctis nimis torqueri. De pluribus locis a me recensendis studia monographica prodierunt, ut in notis bibliographicis illustrabitur. Plura tamen nullo speciali examini subiecta sunt. Spero autem fructum mei laboris non illum fore, quod de singulis testimoniis nova dicam, sed quod primus totum conspectum sententiarum Patrum graecorum de sede romana congeram sicque illi quaestioni respondere liceat: Quid iudicaverunt Patres graeci de sede pontificia Romae? Hic conspectus *generalis* iuvabit nos ad *generalem* Orientis sententiam et habitudinem cognoscendam.

Saeculis II et III

IGNATIUS ANTIOCHENUS (1)

Episcopus Antiochiae, cum Romam ad martyrium deportaretur, scripsit in itinere septem epistolas ad celebriores Ecclesias

(1) T. ZAHN, *Ign. von Antiochien*, Gotha 1873; J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, Pars II, London 1885 (habet antiquas versiones latinam et syriacam); I. CHAPMAN, *S. Ign. d'Antioche et l'Eglise*, *Rev. Bénéd.* 13 (1896) 385-400; A. v. HARNACK, *Das Zeugnis des hl. Ign. über das Ansehen der römischen Gemeinde*, *Sitzb. d. Kais. Preuss. Ak. d. Wiss.*, Berlin 1896; F. X. FUNCK, *Der Primat der römischen Kirche nach Ign. und Irenaeus*, *Kircheng. Abh. u. Unters.* I. Band, Paderborn 1897; F. HAASE, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, Leipzig 1925, pp. 210, 178-79; J. THIELE, « *Vorrang in der Liebe* », *Theol. u. Glaube* 19 (1927) 701-9; H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, *Beihefte zu ZNTW* 8, anno 1929; C. C. RICHARDSON, *The Christianity of Ign. of Antioch*, N. York 1935; Idem, *The Church in Ign. of Antioch*, *Journal of Religion*, Chicago 17 (1937) 428-43; H. LIETZMANN, *The Beginnings of the Christian Church*, N. York 1937, pp. 315-32; J. BLIEMEL, *Agape im Frühchristentum*, Roma 1941; O. PERLER, *Ign. von Antiochien und die römische Christengemeinde*, *Div. Thom.* Frib. 22 (1944) 413-51; G. BARDY, *La théologie de l'Eglise de s. Clement de Rome à s. Irénée*, Paris 1945; P. TH. CAMELOT, *Ign. d'Antioche, Lettres*, Paris 1944

Asiae Minoris necnon ad Ecclesiam Romanam. Haec epistola Smyrnae redacta est circa annum 110.

Cum in epistolis ad reliquas Ecclesias Ignatius consilia et correctiones fraternas includat, in litteris ad Romanos magnam reverentiam exhibet, nihil praecipiendum habet, sed Ecclesiam illam singularibus laudibus salutat. Quod apparet ex ipso initio:

Ignatius, dictus etiam Theophorus, ad Ecclesiam misericordiam consecutam per magnificentiam altissimi Patris et Iesu Christi solius Filii eius, dilectam et illuminatam per voluntatem eius qui vult omnia quae sunt, secundum amorem (*ἀγάπην*) Iesu Christi, Dei nostri; quae et praesidet in loco regionis Romanorum (*προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων*, digna Deo, digna honore, digna beatitudine, digna prosperitate, digna puritate et praesidens amoris coetui (*προκαθημένη τῆς ἀγάπης*), quae portat legem Christi, quae portat nomen Patris, quam et saluto in nomine Iesu Christi, Fili Patris... » [1].

Breviter de diversis interpretationibus. *Προκάθηται* significat obvie et etymologice « praesidere » — sic etiam syriaca versio « *itab barshô* » — et non proprie « excellere » aut « eminere », ut volunt Pearson, Lightfoot et Zahn, neque immediate « protegere », ut praefert Harnack. Sola Ecclesia Romana dicitur «praesidere»; aliae, v. gr. Philadelphiae, dicuntur « esse ». In ep. ad Magn. 6 episcopus dicitur « praesidens ». Sensus « protectionis » et « excellentiae » sunt potius derivati, quia qui praesidet certe eminet et saepe est protector v. gr. urbis.

« In loco regionis Romanorum »: non dicit *τόπου* («loco») praesidere, sed positam *in* regione Romanorum primam sedem habere. Non alludit ad regimen episcopi Romani in dioeceses suburbicarias, de quibus fontes coaevi tacent.

« Praesidens amoris coetui ». Vertimus *ἀγαπή* per « amoris coetum » seu Ecclesiam universam. Vox *ἀγαπή* diversos sensus habet

---

[Sources Chret.]: I. SCHUSTER, « *Colei che presiede all'Agape* » *in un affresco priscilliano del II sec.*, *Scuola Catt.* 77 (1949) 130-32: TH. ZAPALENA, *De Ecclesia Christi*, Pars apol. Romae 1950: D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid 1950, pp. 411-16, 474-81: J. A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, München 1956: K. BIHLMEYER, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1956 [revisio ed. Funk]: O. PERLER, *Die Apostolischen Väter. Zum Brief des Ignatius an die Römer*, *Freiburger Zeitsch. für Philosophie und Theol.* 5 (1958) 187-91: J. COLSON, *Agapé Charité chez Saint Ign. d'Antioche*, Paris 1961.

(1) Ed. CAMELOT p. 94 EP 52.

in aliis locis eiusdem epistolae. In IX,1 sensum habet « Ecclesiae » romanae. In ep. ad Trall. 13,1 Ignatius scribit: «Salutat vos *agape* Smyrnaeorum». Etiam ib. 12,1. Ergo sensus est: Ecclesia Romana habet primas partes in coetu amoris, qui est Ecclesia universalis. Nulla laus esset si diceret Ecclesiam Romae praesidere coetui amoris Romae (1).

In cap. III,1 legimus:

> Nunquam cuiquam invidentes fuistis: alios docuistis. Ego vero volo ut illa firma sint quae docentes praecipitis (*μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε*) (2).

Ergo agitur de magisterio auctoritativo, quod ab episcopo sedis antiochenae recipitur. In cap. IV,3 scribit:

> Non ut Petrus et Paulus ego mandata do vobis: illi erant apostoli, ego damnatus; illi liberi, ego autem hucusque servus (3).

In cap. IX,1 commendat Ecclesiam orphanam Antiochiae precibus et curis romanorum:

> Mementote in vestra supplicatione Ecclesiae (quae est) in Syria, quae loco mei Deum habet pastorem. Solus Iesus Christus illam episcopabit et vestra charitas (4).

In his textibus Ignatii elucet Ecclesiam Romae esse primam in tota Ecclesia, eius magisterium esse auctoritativum et recipiendum, ipsam solam cum Christo curare orphanam Ecclesiam Antiochiae. Attamen ex his locis non clare apparet modus quo Ecclesia Romana suam praesidentiam exerceat, nisi solum in quaestione magisterii.

Omnes epistolae Ignatii manifestant fraternam communionem inter Ecclesias, quas hucusque nulla discordia interna perturbarat. Vix persecutio methodica orta erat, quare facilius erat commercium

(1) Idem sensus tribuitur recenter voci in *A Patristic Greek Lexicon* p. 8. Theoria Schuster propria, quod nempe matrona quae in pictura Catacumbarum Priscillae convivio eucharistico praesidet significaret Ecclesiam romanam « praesidentem Agape », habet quandam probabilitatem, non vero certitudinem. Minus fundata videtur opinio Perler, quod « praesidens » dicatur ab Ignatio potius lepide, sumendo terminos e primatu civili.

(2) Camelot p. 96.

(3) Ibid., 98-100.

(4) Ibid. 104.

fraternitatis inter diversas Ecclesias. Satis perspicua est distinctio inter « Ecclesias » locales et « Ecclesiam » universalem, coetum amoris.

Dionysius ep. Corinthii

In epistola ad Papam Soterum (ca. 170), cuius fragmentum ab Eusebio extractum est, haec legimus:

Haec enim vobis consuetudo est iam inde ab ipso religionis exordio, ut fratres omnes vario beneficiorum genere afficiatis, et Ecclesiis quamplurimis, quae in singulis urbibus constitutae sunt, necessaria vitae subsidia transmittatis » (1).

Hunc morem laudabilem, a Sotero dicitur et conservatum et auctum. Quod ipse perfecit « tum munera sanctis destinata copiose subministrans, tum fratres peregre advenientes, tanquam filios suos pater amantissimus beatis sermonibus consolando ». Ed addit:

Hodie sacrum diem dominicum transegimus, in quo epistolam vestram legimus, quam quidem perpetuo deinceps legemus tanquam admonitionem, perinde ac priorem illam nobis a Clemente scriptam epistolam (2).

In ulmitis verbis alluditur ad epistolam ad Corinthios a Clemente Romano missam. Manifesta est veneratio erga epistolas sedis romanae. Laudatur pariter eius universalis beneficentia in omnes christianos, unde insinuari videtur quaedam praeminentia sedis romanae.

Irenaeus Lugdunensis (3).

1. – Adversus Haereses III,3,1-2

In suo noto opere, scripto circa finem saeculi II, Irenaeus dolet gnosticos despicere traditionem quae est ab apostolis quia seipsos

(1) Eusebius HE 4,23 PG 20, 388.
(2) Ibid.
(3) A. Harnack, *Das Zeugnis des Ir. über das Ansehen der römischen Kirche, Sitzb. der K. Ak. d. Wiss.* 1893, 939-55: J. Chapman, *Le témoignage de S. Ir. en faveur de la primauté romaine, Rev. Bén.* 12 (1895) 49-64: F. X. Funk, *Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Ir. Kirchen-*

non solum presbyteris sed etiam apostolis superiores tenent. Contra illos ergo, adhaerendum est traditioni.

Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre. Et habemus adnumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in Ecclesiis et successiones eorum usque ad nos: qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt quale ab his deliratur (1).

Si enim apostoli in reconditis mysteriis initiati essent, non omisissent illa suis successoribus transmittere. Si ergo quis veram doctrinam discere velit, sufficit ut traditionem apostolicam apud omnes Ecclesias investiget.

Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maxime et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo

---

geschichtl. Abhandlungen u. Unters. 1 (1897) 1-23: P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris 1909, pp. 195-276: L. SALVATORELLI, *La « principalitas » della Chiesa Romana in Ir. ed in Cipriano*, Roma 1910: F. R. M. HITSHCOCK, *Ir. of Lugdunum. A Study of his Teaching*, Cambridge, 1914: G. ESSER, *Das Irenaeuszeugnis für den Primat der römischen Kirche, Katholik* (1917) 1, 289-315; 2, 16-34: H. KOCH, *Ir. über den Vorzug der römischen Kiche, Theol. Stud. u. Kritiken* (1921) 54-72: D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris 1933, pp. 171-79: G. BARDY, *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Ir.*, Paris 1945: R. JACQUIN, *Le témoignage de S. Ir. sur l'Eglise de Rome. Année Théol.* 9 (1948) 95-99: Idem, *Tradition apostolique chez S. Ir.*, ibid. 356-59: A. GALTIER, *« Ab his qui sunt undique »*, RHE 44 (1949) 411-28: H. HOLSTEIN, *Propter potentiorem principalitatem, Rech. Sc. Rel.* 36 (1949) 122-35: Ch. MOHRMANN, *A propos de Ir., Adv. Haer.* 3, 3, 1, *Vigiliae Christ.* 3 (1949) 57-61: V. WHITE, *Chief Druid und Chief Bishop, Dominican Stud.*, London 4 (1951) 201-3: F. SAGNARD, *Ir. de Lyon. Contre les Hérésies Livre III*, Paris 1952 [Sources Chrét.: textus crit. pp. 100-8; de nostra quaestione pp. 414-23]: R. JACQUIN, *Comment comprendre « ab his qui sunt undique » dans le texte de S. Ir. sur l'Eglise de Rome?, Rev. Sc. Rel.* 24 (1950) 72-87: LANNE, *Le ministère apostolique dans l'œuvre de S. Ir., Irénikon* (1952) 113-41: M. C. DIAZ y DIAZ, *Tres observaciones sobre Ir. de Lyon. Rev. Esp. de Teol.* 14 (1954) 393-99: P. NAUTIN, *Ir. adv. haer. III*, 3, 2, *église de Rome ou église universelle?, Rev. Hist. des Rel.* 101 (1957) 37-78: B. BOTTE, *A propos de l'Adv. Haer.* 3, 3, 2 *de saint Ir., Irénikon* 30 (1957) 156-63: R. P. HANSON, *Potentiorem principalitatem in Ir., Adv. Haer.* 3, 3, 1, *Stud. Patrist.* III pp. 366-69, TuU, Berlin 1961.

(1) Ed. SAGNARD p. 100-102.

Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et adnuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientes usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibiplacentiam vel vanam gloriam vel per caecitatem et sententiam malam praeterquam oportet colligunt.

Ad hanc enim Ecclesiam, propter po[*alii* ten]tiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles; in qua semper, ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio (¹).

Deinde Irenaeus exponit quomodo apostoli Linum primum successorem, in sede romana posuerunt. Hunc successit Anacletus et deinde Clemens. Qui ad corinthios, apud quos dissensio facta fuerat, misit « potentem epistolam » hortans eos ad pacem et « renovans fidem eorum » adnuntiansque traditionem quam apostoli praedicaverant. Recensentur postea episcopi romani usque ad Eleutherium coaevum.

Hac ordinatione et successione ea quae est ab apostolis in Ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio unam et eandem vivificatricem fidem esse quae in Ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate (²).

Ad confirmationem, brevis deinde sermo fit de Ecclesias Smyrnae et Ephesi, quin tamen successiones episcoporum earum recenseantur.

Iuvat aliqua dicere de paragrapho « Ad hanc enim... », cum plures interpretationes de singulis etiam verbis propositae sint.

« Ad hanc enim » = Romanam Ecclesiam. Nautin et Botte intelligunt de universali Ecclesia, quod contextui praecedenti aptari non videtur. Nota insuper sectas gnosticas ab Ireneo « Ecclesias » non appellari.

« Propter potiorem ⌈aut potentiorem⌋ principalitatem ». Exstat hic passus in sola antiqua versione latina. « Principalitas » videtur vertenda per « auctoritas ». Sic recentissime Hanson, nisus vocabulario traductoris. Aliqui, duce Harnack, intelligunt de « origine apostolica ». Hic haberemus « potentiorem apostolicitatem ». Sententia ponit gradus in apostolicitate, quod videtur falsum, nisi admittatur primatus Petri. Praeterea apostolicitas non eximit

(¹) Ibid. 102.
(²) Ibid. 108.

Ecclesiam quamlibet ab errore, ut apparet in casu Corinthi ab ipso Irenaeo memorato. Alii faciunt « auctoritas » = « origo » « principium ». Opinio haec laborat iisdem defectibus ac antecedens. Praeterea Ecclesia romana non habet praecedentiam chronologicam. Neque valet quod haec Ecclesia a duobus apostolis fundata sit, cum et antiochena et maxime hierosolymitana plures habuerit.

« necesse est ». Agitur de conditione quae derivat a constitutione Christi et proinde etiam moraliter obligat.

« convenire », nempe concordare in docendo, ex contextu.

« omnem . . . Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles ». Agitur de universali Ecclesia, de omnibus fidelibus christianis.

« in qua ». Illud « in » videtur aequivalere « per » (graece esset διά)

« In qua » = in Ecclesia Romana. Ita videtur, ut valeat argumentum et contextus antecedens. Aliqui tenent hic agi de universali Ecclesia, sed tunc haberemus tautologiam. Nec valet vocabulum antecedens esse « Ecclesiam » universalem. Cfr. in Credo nicaeno: « Consubstantialem (Filium) Patri, per quem (Filium, non Patrem) omnia facta sunt ».

« ab his qui sunt undique ». Jacquin et Mohrmann praeferunt illud interpretari = « prae his qui sunt undique », « melius quam apud fideles universae Ecclesiae ». In hac hypothesi illud « in qua » intelligitur ut praepositio localis. Secundum grammaticam possibilis est talis interpretatio, sed videtur minus apta contextui. Ceterum incisum non respicit solum advenas, quasi soli ipsi Romae traditionem custodiverint, sed eos qui sunt undique, ac si diceret, fideles ubique terrarum. Superflua et periculosa censenda est theoria Diaz y Diaz, qui supponit textum corruptum, cum nullum pro hac hypothesi fundamentum detur.

Sagnard putat in textu allato et in contextu posteriori Irenaeum affirmare unamquamque Ecclesiam apostolicam orthodoxe docere. Quae interpretatio videtur toti textui contraria. Nam 1) ibi dicitur correctam esse a romana Ecclesiam apostolicam Corinthiorum. 2) Si omnes apostolicae Ecclesiae aeque valerent, non apparet cur praeferatur prae omnibus romana. 3) Non intelligeretur in quo consisteret « potentior principalitas » si singulae Ecclesiae apostolicae aeque orthodoxe docerent.

Mens ergo Irenaei est Ecclesias apostolicas simul sumptas traditionem apostolicam custodire ac docere. Idem vero valere de Ecclesia Romana etiam seorsim sumpta, quia, fundata ab apostolis Petro et Paulo habet primatum auctoritatis, ita ut omnes aliae

Ecclesiae concordare debeant cum suo magisterio. Unde practice qui consentit cum doctrina romana habet certo traditionem et veritatem apostolicam. Hoc testimonium clare admittit primatum magisterii sedis romanae.

2. – Epistola ad Victorem Papam [1]

Circa annum 190, fervente controversia circa celebrationem diei Paschatis, Papa Victor I qui simul cum Occidente celebrabat Pascha die « dominica », in animo habebat excommunicare Ecclesias « dioecesis » civilis Asiae, quae, praeeunte Polycrate Ephesi (cfr. infra), sequebantur morem celebrandi Pascha die decima quarta mensis Nishan secundum consuetudinem iudaicam. Tum episcopus romanus tum episcopi Asiae appellabant ad praxim apostolorum. Irenaeus vero, ut tam duram sanctionem praeveniret, scripsit ad Victorem nomine etiam episcopatus Galliae.

Concedit esse discrimina in celebrando die paschali et in forma praecedentis ieiunii, quae varietates iam antiquitus vigebant. Sed « discrimen ieiunii confirmat uniformitatem fidei ». Antecessores romani ante Victorem [vocantur « presbyteri »], non observarunt morem quartodecimanum, sed tamen in pace erant cum his qui ex Ecclesiis quartodecimanis adveniebant. « Nemo tamen unquam reiectus est propter hanc rem ». Communio vigebat inter omnes. Sic inter Polycarpum Smyrnae et Papam Anicetum non fuit concordia in praxi paschali, sed aliquas huiusmodi divergentias habuerunt. Pax tamen non est turbata. Neque Anicetus potuit persuadere Polycarpo qui ad praxim Ioannis et aliorum apostolorum provocabat, neque Polycarpus Aniceto qui fundabatur in consuetudine praecedentium. Sed inter se communicabant et in pace ab invicem discesserunt.

Hoc testimonium nihil directe affirmat de sede romana et de eius auctoritate. Possunt tamen aliqua ex eo deduci. Episcopatus gallus dat consilium episcopo Romae, qui illud recipit. Distinctio fit inter uniformitatem in fide et possibilem diversitatem in praxi liturgica. Idem Irenaeus, qui in doctrina sumebat sedem romanam tanquam regulam, nunc illi consiliat amplum criterium in re disciplinari. Attamen non negatur ius Victoris excommunicandi Ecclesias Asiae.

[1] Eusebius HE 5, 24 PG 20, 500-508.

Polycrates Ephesi [1].

Eodem tempore et propter eandem causam Polycrates, episcopus Ephesi, scripsit ad Papam Victorem ut praxim suam quartodecimanam defenderet. Haec summatim habet: Nos observamus genuinum diem. Sequimur traditionem nobis datam a «luminibus», quae apud nos extincta sunt, nempe ab apostolo Philippo, qui mortuus est Hierapoli, et ab apostolo Ioanne, qui et « pontifex fuit, laminam gestavit, martyr denique et doctor ». Ioannes mortuus est Ephesi. Appellamus etiam ad Polycarpum, martyrem Smyrnae, et ad alios sanctos. « Ego quoque omnium vestrum minimus, Polycrates » iam 65 annos natus, qui contuli

cum fratribus oikoumenes et analizavi totam Sacram Scripturam, non paveo propter dicta ad formidinem [videtur alludere ad excommunicationem minatam a Victore]. Nam maiores mei dicebant: Obedire oportet Deo magis quam hominibus (Act 5,29)...Possem etiam episcoporum qui mecum sunt facere mentionem, quos petiistis ut convocarem et convocavi, quorum nomina si scriberem, esset magna multitudo. Hi videntes me, parvum hominem, assenserunt epistolae, cognoscentes quod non frustra canos geram, sed semper ambulavi in Christo Domino.

Consuetudo quartodecimana defenditur tanquam consona Evangelio et secundum « canonem fidei ».

Hanc epistolam cum acciperet Victor I Papa, paravit (misit?) litteras ad illos episcopos in quibus omnes illas Ecclesias tanquam « heterodoxas », ut ait Eusebius, a communione « communis unionis » abscindebat. Uti diximus, tunc pro bono pacis, nec frustra, Irenaeus intervenit.

Verba Polycrates manifestare videntur mentem secundum quam in praxi paschali ipsi ante omnia obediendum erat mori et traditioni apostolorum Philippi et Ioannis, contra quos sedes romana non habebat auctoritatem. Traditio est ei « regula fidei ». Tunc temporis adhuc recens erat memoria apostolorum et episcopi sentiebant gravem obligationem custodiendi fideliter eorum observationes. In favorem alicuius reverentiae erga Romam est quod synodus Ephesi habita sit invitante aut iubente Papa Victore.

[1] Ibidem PG 20, 493-97.

FIRMILIANUS CAESAREAE IN CAPPADOCIA.

Circa annum 256 scripsit ad Cyprianum epistolam (quae est inter epistolas Cypriani 75). Agebatur de controversia utrum ii qui in haeresi baptizati erant, cum in orthodoxiam converterentur, iterum baptizandi essent necne. Ecclesia Romana et in Oriente Aegyptus et Palestina non rebaptizabant, contra usum plurimarum Ecclesiarum Asiae (Galatia, Cappadocia, Syria etc.) et Ecclesiae Carthaginis. Contentio vehemens facta est inter Papam Stephanum I et Cyprianum, qui recusavit iussum romanum non rebaptizandi. Cypriano socius et amicus fuit Firmilianus, vir magnae auctoritatis toto saeculo III, qui ad eum epistolam scripsit, in latinum probabiliter ab ipso Cypriano versam, in qua contra Stephanum acribus verbis invehitur. Sola restat versio latina.

Dolent angeli, iuxta Firmilianum, dissensionem ab « inhumanitate » Stephani suscitatam.

Sed haec interim quae ab Stephano gesta sunt praetereuntur; nedum audaciae et insolentiae eius meminimus, de rebus ab eo improbe gestis longiorem moestitiam nobis inferamus. De vobis autem cognoscentes quod secundum regulam veritatis et sapientiam Christi, hoc de quo nunc quaeritur disposueritis, cum magna laetitia exultavimus (1).

Stephano dicenti apostolos vetuisse haereticos baptizare, bene dixit Cyprianus hoc non esse credibile.

Eos autem qui Romae sunt non ea in omnibus observare quae sint ab origine tradita: et frustra apostolorum auctoritatem praetendere scire quis etiam inde potest, quod circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae rei sacramenta videat esse apud illos aliquas diversitates, nec observari illic omnia aequaliter quae Hierosolymis observantur, secundum in caeteris quoque plurimis provinciis multa pro locorum et nominum diversitate variantur, nec tamen propter hoc ab Ecclesiae catholicae pace atque unitate aliquando discessum est. Quod nunc Stephanus ausus est facere, rumpens adversus vos pacem, quam semper antecessores eius vobiscum amore et honore mutuo custodierunt, adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint, qui in epistolis suis haereticos exsecrati sunt et ut eos evitemus monuerunt...

Atque ego in hac parte iuste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fun-

(1) PL 4, 1203-7

damenta Ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat et Ecclesiarum multarum nova aedificia constituat, dum esse illic baptisma sua auctoritate defendit. Nam qui baptizantur complent sine dubio Ecclesiae numerum. Qui autem baptisma eorum probat, de baptizatis et Ecclesiam illic esse confirmat. Nec intelligit obfuscari a se et quodam modo aboleri christianae petrae veritatem, qui sic prodit et deserit unitatem... ([1]).

Non licet consuetudinem contra veritatem tenere, ut facit Papa. Firmilianus dicit se utramque coniungere et consuetudini Romae aliam sed conformem veritati opponere. Stephanus peius facit quam ipsi haeretici quia conversis non dat baptisma. Errat ergo et adhuc irascitur et movet lites in Ecclesia.

Peccatum vero quam magnum tibi exaggerasti, quando te a tot gregibus scidisti! Exscidisti enim te ipsum. Noli te fallere: siquidem ille est vere schismaticus qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatam fecerit; dum enim putas omnes a te abstineri posse, solum te ab omnibus abstinuisti. Nec te informare ad regulam veritatis et pacis vel Apostoli praecepta potuerunt... Apud talem potest esse unum corpus et unus spiritus, apud quem fortasse ipsa anima una non est, sic lubrica et mobilis et incerta? ([2]).

Haec lunga et vehemens diatriba excludit obtemperandum semper esse sedi romanae. Stephanus agit contra regulam fidei, non sequitur traditionem apostolorum, posuit se extra unitatem Ecclesiae cum teneat consuetudinem veritati contrariam. Ei ergo non solum non agnoscitur auctoritas in docendo sed inculpatur error. Supponitur Stephanum excommunicationem contra Cyprianum fulminasse. Serius tamen ipse Firmilianus consensit normis Romae, ut statim videbimus.

Origenes.

Legimus apud Eusebium.

Cum Zepherinus tunc temporis duceret Ecclesiam Romanorum, dicit [Origenes] alicubi se advenisse Romam, cum desideraret principalem (τὴν ἀρχαιότατην) Romanorum Ecclesiam videre ([3]).

Epitheton τὴν ἀρχαιότατην ex ἀρχὴ derivatum, vel habet sensum originis vel auctoritatis. Hic vero sensus « antiquissimae »

([1]) Ibid. 1217.
([2]) Ibid. 1221-24.
([3]) Eusebius HE 5, 23 PG 20, 553.

Ecclesia romanae non aptatur, ut patet. Ergo praeferendus sensus auctoritatis. Cum vero adeat articulus et gradus superlativus, vertenda esset expressio per « maximae inter omnes auctoritatis » (v. gr. italice « la più autorevole »).

DIONYSIUS ALEXANDRINUS.

Tres conservantur epistolae Dionysii ad episcopos Romae, quae omnes reverentiam et amicitiam prae se ferunt. Una scripta est Novatiano.

1) In ep. 2, ad Novatianum anti-papam, hortatur eum ne scindat Ecclesiam, id est defendit legitimitatem Cornelii (1).

2) In ep. 4, ad Cornelium Papam, narrat se vitasse adire synodum antiochenam quae anti-papae Novatiano favere intendebat (2).

3) In ep. 5, ad Stephanum Papam, nuntiat pacem factam esse inter omnes Eclesias Orientis in quaestione de rebaptizandis haereticis includendo ipso Firmiliano cum tota Cappadocia, ita ut romanus usus non rebaptizandi ab omnibus recipiatur (3).

4) In epist. ad Xystum II Papam, anno 258, scribit:

Vere etenim, frater, consilii opus habeo, et sententiam tuam expeto, no forte halluciner super negotio quod mihi tale accidit.

Exponit difficilem casum circa rebaptizationem mulieris quae de haeresi ad Ecclesiam accedebat et quae instantissime baptismum postulabat (4).

Hae breves affirmationes illustrantur illo facto, quod nempe Dionysius Magnus accusatus est a clero et a fidelibus alexandrinis coram Papa Dionysio propter sententias non valde rectas de Filio Dei quas contra Sabellium scripserat. Alexandrinus vero rescripsit corrigendo suas sententias. Cfr. epist. Athanasii « De sententia Dionysii ». Dionysius, qui se submisit magisterio romano, petit hic a romano pontifice consilium. Est insuper probabile Dionysii opera episcopos dissentientes in quaestione de rebaptizandis haereticis normam sedis romanae amplexos esse.

(1) Ibid. 6, 45 PG 10, 1296.
(2) Ibid. 6, 46 PG 10, 1311-14.
(3) Ibid. 7, 5 PG 10, 1313.
(4) PL 5, 96.

ANATOLIUS ALEXANDRINUS EPISC. LAODICEAE IN SYRIA.

Scripsit circa a. 270 « Canonem Paschalem », in quo refert discordiam in celebrando die Paschatis adhuc manere, cum episcopi « Asiae » quartodecimani sint,

non acquiescentes auctoritati quorundam, id est Petri et Pauli successorum, qui omnes Ecclesias in quibus spiritualia Evangelii semina severunt, solemnitatem Resurrectionis Domini in die tantum donimica posse celebrare docuerunt (1).

Et recolit iam notam contentionem inter Polycratem et Victorem.

Hoc testimonium nihil nomine proprio affirmat. Confirmat dumtaxat factum iam notum, prius recensitum. Ut patet, illud « omnes Ecclesias... » limitatur ad illas Ecclesias (Occidentis) in quibus successores Petri doctrinam evangelicam praedicaverunt.

* * *

In hac primitiva epocha Patres graeci positive auctoritatem universalem sedis romanae in docendo saepe affirmant. Sic explicite Ignatius, Irenaeus et aliquatenus Dionysius Corinthi et Dionysius Magnus. Aliqua etia maior auctoritas supra Ecclesiam universam sedi romanae tribuitur ab Ignatio (« praesidens coetum amoris »), ab Irenaeo (« potior principalitas ») ab Origene (« principalem Romanorum Ecclesiam »).

Dantur tamen casus recusationis submissionis sedi romanae in praxi disciplinari quando locali traditioni apostolicae contraria videbatur. Sic apud Polycraten, ut prius apud Polycarpum, in celebratione Paschatis. Sic in quaestione de rebaptizandis haereticis apud Firmilianum. Hic est unicus Pater graecus qui, in diatriba certe non serena, potiorem auctoritatem et rectum magisterium sedi romanae denegat.

(1) PG 10, 217.

A Concilio Nicaeno I ad Concilium Ephesinum

CONCILIUM NICAENUM I (325) (1).

In examen venit canon 6, qui sic se habet:

Antiquae consuetudines valeant, quae in Aegypto et Lybia et Pentapoli (sunt), ut episcopus Alexandriae habeat potestatem (ἐξουσίαν) horum omnium, quia et episcopo Romae par consuetudo est (τοῦτο συνηθὴς) (2).

In hac recensione concordes sunt omnes collectiones graecae et versio Dionysii Exigui. Rufinus scribit: « Et ut apud Alexandriam et in urbe Roma, vetusta consuetudo servetur, ut vel ille Aegypto, vel hic suburbicariarum Ecclesiarum sollicitudinem gerat » (3). *Prisca* versio habet. « Antiqui moris est, ut urbis Romae episcopus habeat principatum, ut suburbicaria loca et omnem provinciam suam sollicitudine gubernet ». Legatus romanus Paschasinus in XVI sessione Concilii Chalcedonensis sic legit canonem: « Quod Ecclesia Romana semper habuit primatum: teneat autem et Aegyptus, ut episcopus Alexandriae omnium habeat potestatem, quoniam et Romano episcopo haec est consuetudo » (4). Haec recensio non est admissa ab aliis Patribus chalcedonensibus. Tum rationibus criticis tum contextu historico valet textus supra recensitus. Patribus nicaenis non est cura definiendi potestatem quasi-patriarchalem episcopi romani, sed illam adducunt ut parallelum casum cum auctoritate quae alexandrino episcopo recognoscitur.

De qua potestate agitur? De potestate simili iuri consuetudinario quod recognoscitur sedi alexandrinae, quae potestatem exercet supra Aegyptum et Pentapolim, Lybiam et Thebaidem, id est supra territorium quod coincidit cum civili «dioecesi» Aegypti. Ergo parallelismus ducit nos ad conclusionem quod in potestate vera et non honoris quae sedi romanae supponitur, non agitur de mera suburbicaria sed supra-provinciali, quasi-patriarchali, proba-

(1) HEFELE-LECLERCQ, I, 552 ss: G. JOUASSARD, *Sur les décisions des conciles généraux des IV et V siècles dans leur rapport avec la primauté romaine*, *Istina* 1957, pp. 485-96.

(2) HEFELE-LECLERCQ, l. cit.

(3) HE 1, 6 PL 31, 472.

(4) MANSI VII, 443-44.

bilius supra Italiam centralem et meridionalem et supra Siciliam et Sardiniam (1). Propter ipsum parallelismum excluditur hic sermonem esse de primatu universali Ecclesiae, quem canon neque affirmat neque negat. Insinuatur tamen hucusque tenue fuisse exercitium auctoritatis sedis romanae in Oriente.

EUSEBIANI.

Cum Athanasius a. 340 fugeret Alexandria, ubi installatus fuerat intrusus Gregorius, venit ad Papam Iulium ut ad eum contra iniquam depositionem appellaret. Iulius voluit ipse causam iudicare. Eusebius autem Nicomediae scripsit ad Iulium ut iudex esset sed ut simul tanquam validam consideraret sententiam concilii Tyri, ab eusebianis celebrati (335) quod depositionem Athanasii decreverat. Interea accurrerunt Romam Paulus Constantinopolitanus episcopus, Marcellus Ancyrae et Asclepas Gazae, ab eusebianis similiter depositi, cum quibus Iulius communicabat. Papa scripsit ad eusebianos eos reprehendens et expulsos episcopos ut legitimos considerans. Tunc eusebiani, Antiochiae congregati, litteras ad Iulium miserunt adulatorio sermone. Sozomenus refert argumentum. In illa epistola eusebiani fatebantur « Ecclesiam Romanorum apud omnes magnificam esse (*φέρειν πᾶσι φιλοτιμίαν*), quippe quae iam inde ab initio apostolorum domicilium et metropolis orthodoxiae fuerit », licet « fidei doctores ex Oriente venerint. Non tamen aequum esse censebant idcirco secundas eos partes tenere (*τὰ δευτερεῖα φέρειν*) quod non superent magnitudine et multitudine Ecclesiae, cum vincant virtute et animi proposito ». Promittebant Iulio pacem si eorum sententiam confirmaret: secus vero, resistentiam (2).

Testimonium hoc non videtur valde sincerum. Appellant ad iudicium sedis romanae, sed conditionate.

MARCELLUS ANCYRAE.

In illis adiunctis Marcellus a. 341/2 scripsit epistolam ad Papam Iulium in qua narrat se ab eusebianis de doctrina non orthodoxa accusatum esse.

(1) Cfr. PL 8, 922.
(2) Cfr. Sozomenum HE 3, 78 PG 67, 1049-50.

Ideo necessario mihi Romam veniendum et te commonendum putavi, quo eos qui contra me scripserunt accerseres: ut cum advenissent de duobus a me convincerentur [1].

Hic habemus appellationem ad tribunal sedis romanae ex parte episcopi orientalis, qui a sede depositus erat. Simul cum Athanasio et aliis iam dictis, est primus casus nobis notus appellationis orientalis ad Papam ut iudicem.

CONCILIUM SARDICENSE (343) [2].

Aliqui episcopi orientales canonibus synodi subscripserunt: Athenodorus Plateae, Dionysius Elis, Hermogenes Sicyonis, Plutarcus Patrae, Asterius Arabiae, Diodorus Tenedos, praeter Athanasium Alexandrinum, Marcellum Ancyrae et Asclepam Gazae. Ceterum canones Sardicae in collectionibus antiquis Ecclesiae graecae exstant.

Canon 3, ab Osio propositus vetat ne episcopi de propria provincia in aliam transeant. Quodsi in aliqua provincia lis fuerit inter episcopos, ne afferatur ut iudex alius e diversa provincia.

Quodsi aliquis episcoporum iudicatus fuerit in aliqua causa et putat se bonam causam habere, ut iterum iudicium (ἡ κρίσις) renovetur; si vobis videtur in caritate, honoremus memoriam Petri apostoli, ut scribatur ab his qui causam examinarunt Iulio, Romano episcopo, et si iudicaverit renovandum esse iudicium, renovetur ut det iudices; si autem probaverit, talem causam esse, ut non replicentur ea quae acta sunt, quae decreverit confirmata erunt. Si hoc omnibus placet? Synodus respondit: placet.

Canon 4. Gaudentius episcopus dixit: Addendum si placet huic sententiae, quam plenam sanctitate protulisti, ut cum aliquis episcopus depositus fuerit, eorum episcoporum iudicio, qui in vicinis locis commorantur, et proclamaverit agendum sibi negotium in urbe Roma, alter episcopus in eius cathedra post appellationem eius, qui videtur esse depositus, omnino non ordinetur, nisi causa fuerit in iudicio episcopi Romani determinata.

Canon 5. Osius episcopus dixit: Placuit autem, ut si episcopus accusatus fuerit et iudicaverint congregati episcopi regionis ipsius, et de gradu suo eum deiecerint, si appellaverit qui deiectus est, et confugerit ad episcopum Romanae Ecclesiae, et voluerit se audiri; si iustum putaverit, ut renovetur iudicium (vel discusionis examen),

[1] PL 8, 915.

[2] Cfr. HEFELE-LECLERCQ, I, 762-77; H. HESS, *The Canons of the Council of Sardica A. D. 343*, Oxford 1958, maxime pp. 109-127.

scribere his episcopis dignetur, qui in finitima et propinqua provincia sunt, ut ipsi diligenter omnia requirant et iuxta fidem veritatis definiant. Quod si his, qui rogat causam suam iterum audiri, deprecatione sua moverit episcopum romanum, ut de latere suo prebyterum mittat, erit in potestate episcopi quid velit et quid aestimet: et si decreverit mittendos esse, qui praesentes cum episcopis iudicent, habentes eius auctoritatem a quo destinati sunt, erit in suo arbitrio. Si vero crediderit episcopos sufficere ut negotio terminum imponant, faciet quod sapientissimo consilio suo iudicaverit (1).

Hi canones stabiliunt ius omnium episcoporum etiam orientalium appellandi, propter memoriam Petri, ad sedem romanam contra depositionem propriam. Papa habet plenam facultatem interveniendi etiam contra sententiam depositionis. Licet ei iudicem e latere mittere, neque interea pro sede in lite novum episcopum eligere fas est. Si quis sustinere velit opinionem iuxta quam solum inde a concilio Sardicae et vi horum canonum sedes romana ut tribunal appellationis sit agnitum, explicare debet quomodo ante tres annos Athanasius, Marcellus et alii ad Papam Iulium appellaverint isque sibi iudicium reservaverit.

Iidem Patres Sardicae epistolam synodalem ad Aegyptios miserunt, in qua haec legimus:

Atque hinc aequitas iudicii fratris et coepiscopi nostri Iulii liquido apparuit, qui non temerario consilio sed cum debita accuratione sententiam tulit, adeo ut nihil sit dubii de communione fratris nostri Athanasii relictum, quippe qui 80 episcopos pro se habuerit veraces testes... Quapropter omnes ubique episcopi Athanasii utpote innocentis, communionem firmam statamque fecerunt (2).

In epistola autem synodali ad Papam Iulium, Patres Sardicae scribunt:

Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes (3).

Patres Sardicae affirmant sedem romanam, utpote Petri sedem et caput, tribunal esse supremum appellationis pro omnibus episcopis, etiam Orientis.

(1) Denz. 57*b* 57*c* 57*d*.
(2) Cfr. Athanasium, Apol. 41 PG 25-320.
(3) Cfr. Hilarium, Fragm. II, 14 PL 8, 922.

Athanasius Magnus.

Praeter ea testimonia quae ad synodum Sardicae pertinent, haec etiam habet.

Reprehendit arianos eo quod neque Liberio Papae pepercerunt, nihil reveriti quod ageretur de « sede apostolica », neque quod « Roma metropolis sit Romaniae [= Imperii Romani] », nec recordati se prius illos « apostolicos viros » appellasse (1). Praetera magna veneratione loquitur de Liberio et de eius casu. Eunuchus aethiops credidit Philippo: sed spadones Constantii non « tolerant Petrum [= Liberium] confitentem » (2). Liberius exsul viribus fractus et minis perterritus subscripsit. Sic comprobatur odium et violentia arianorum, qui veri responsabiles sunt. « Nam quae tormentorum vi praeter priorem sententiam eliciuntur, ea non reformidantium sed vexantium sunt placita » (3).

Ergo etiam cum Liberius Athanasii causam dereliquit, episcopus alexandrinus eum defendere non dubitavit, ut Petri successorem. Athanasius semper in stricta amicitia et fidelitate erga sedem romanam contra arianos et eusebianos certavit. Cfr. etiam quae dicit Sozomenus de consensu episcoporum orientalium cum ad eos Papa scriberet ut « cum episcopis Occidentis Trinitatem homousion et homodoxon honorarent. Quo facto, utpote semel superiudicatis rebus ab Ecclesia Romanorum, omnes [orientales] tenuerunt quietem et visa est finem habuisse talis disceptatio » (4).

Basilius Magnus (5).

Paulo post suam electionem ad sedem Caesareae in Cappadocia, inde ab anno 371, Basilius, nomine saepe etiam aliorum episcoporum Orientis, plures misit legationes ad occidentales, maxime ad Papam Damasum, quibus postulabat ut occidentales, qui sub Valentiniano I et posterius sub Gratiano pace religiosa gaudebant et orthodoxiam servabant, in auxilium eorum venirent, tum le-

(1) Cfr. Hist. arian. 35 PG 25, 733.
(2) Ibid. 38 PG. 25, 737.
(3) Ibid. 41 PG 25, 741.
(4) Sozom. HE 6, 22 PG 67, 1348.
(5) P. Batiffol, *L'ecclésiologie de St. Basile, Ech. d'Orient* 21 (1922) 9-30.

gatos mittendo, qui conditiones rerum in loco aspicerent, tum scribendo amicitiae causa, tum forsan in aula imperiali interveniendo. Interea enim orientales gravem persecutionem a Valente patiebantur, qui omnimodo etiam manu militari arianis favebat.

Discordiae circa personas bonis relationibus inter Basilium et Damasum obstabant. Basilius enim, recte agnoscens errores Marcelli Ancyrae et Eustathii Sebastes, cum illis non communicabat, cum quibus tamen sedes romana adhuc communicabat. Praeterea Roma, simul cum Alexandria, ut legitimum episcopum Antiochiae habebant Paulinum, quem Basilius ut minus orthodoxum repudiabat. Basilius vero agnoscebat pro sede antiochena Meletium, quem Roma et Alexandria ut suspectum habebant.

Haec sunt in scriptis Basilii praecipua de nostro argumento:

1) epist. 70 ad Damasum (371): Antiqui amoris mores renovare et patrum pacem, coeleste illud Christi donum ac salutare quod tempore exaruit, ad vigorem iterum revocare, necessarium quidem nobis ac utile: iucundum autem, sat scio, et tuo Christi amantis animo videbitur. Quid enim fiat iucundius quam homines, tanto locorum intervallo seiunctos, caritatis vinculo videre in unam membrorum armoniam in corpore Christi collegari?... Horum [sc. tempestatum in Oriente] unicam solutionem exspectavimus, miserationis vestrae visitationem: ac nos semper consolatus est mirabilis vester amor praeterito tempore, et laeto rumore allato, fore ut a vobis inviseremur, animis ad breve tempus corroborati sumus... ex his qui idem ac nos sentiunt mittatis aliquos, qui vel dissidentes concilient, vel Dei Ecclesias ad amicitiam reducant vel saltem perturbationis auctores vobis clarius indicent: ita ut deinde vobis manifestum sit quibuscum communionem deceat habere. Omnino autem nihil exposcimus novi, sed quod caeteris olim beatis ac Deo dilectis viris usitatum, et praecipue vobis. [Meminit Papam Dionysium qui per litteras Cappadociam visitavit et legatos misit qui captivos redimerent] ([1]).

2) epist. 92 a. 372 in qua etiam Meletius et orientales ad occidentales scribunt. [Denuntiant proprias calamitates pro quibus hucusque nullum adiutorium ab occidentalibus venit, licet ipsi discipuli sint Apostoli qui dilectionem commendavit. Petunt auxilium rapidum et efficax. Spiritus Sanctus suggeret meliora remedia. Mittant orthodoxos viros, bona auctoritate] ut qui apostolicam profitentur fidem, excogitata a se schismata dissolventes, deinceps auctoritati Ecclesiae subiciantur, ut perfectum fiat Christi corpus iam in omnibus membris integritati restitutum. [Romani et occidentales praedicant rectam fidem quam et auctores tenent] utpote apostolicis notis signatam ([2]).

([1]) PG 32, 433-36.
([2]) PG 32, 477-84.

3) epist. 215 ad Dorotheum a. 375 amare alludit ad Damasum cum agens de fratre Gregorio Nysseno, eum iudicat ineptum legationi ad Romam. Nyssenus posset agere cum homine miti, « sed cum elato et sublimi et altius sedenti, quique propterea veritatem humi praedicantes audire non possit, quid rebus communibus prosit viri huiusmodi congressus cuius mores ab illiberali adulatione alieni »? ([1]).

4) epist. 239 ad amicum Eusebium Samosatenum a. 376. Scribit: De rebus occidentalibus prius ipse didicisti... Mihi enim venit in mentem illud Diomedis usurpare: Utinam precatus non esses, quoniam, inquit, vir est superbus. Nam revera animo elati, dum obsequio coluntur, solito arrogantiores fieri solent. Etenim si nobis placetur Dominus, quoniam alio adminiculo (*προσθήκης*) indigemus? Sin autem perseverat ira Dei, quale nobis praesidium supercilii occidentalis? Qui veritatem neque norunt neque discere volunt, sed falsis suspicionibus praeoccupati eadem nunc faciunt ac prius in Marcelli causa, in qua cum hominibus veritatem sibi nuntiantibus delitigarunt, haeresim vero per seipsos confirmarunt. Ego ipse extra communem formam volebam scribere ad eorum coriphaeum: de rebus ecclesiasticis nihil nisi quod subobscure insinuarem, neque illos veritatem circa nos scire neque admittere viam ad discendum: ac generatim non oportere insultare eos qui humiliantur sub probationibus, neque dignitatem (*ἀξίωμα*) reputandam esse superbiam, (*ὑπερηφανίαν*) peccatum et solum efficax ad inimicandum cum Deo ([2]).

5) epist. 242 ad occidentales a. 376 insistit in postulando auxilio, praesertim per aliquem qui viva voce consoletur et moneat. « Non enim tantum consueta oratio efficere, quantum peregrina vox solet afferre solatii, praesertim ab hominibus veniens ubique praeclarissimam in partem Dei gratia cognitis, quales vos fama omnibus hominibus annuntiant, ut qui permanseritis fide illaesi apostolicumque depositum inviolabile servaveritis. At non ita res nostrae se habent... Sed vos, o dilectissimi nobis ac optatissimi, sauciorum quidem sitis medici, sanorum vero hortatores; quod aegrotum est, ad sanitatem revocantes, et quod sanum, incitantes, ad pietatem. ([3])

6) epist. 243 a. 376 ad episcopos Italos et Gallos petit ab eis ut apud imperatorem occidentalem innotescat perturbatio religiosa Orientis, aut saltem episcopi mittant legatos qui orientales visitent et consolentur ([4]).

7) epist. 263 ad Occidentales a. 377 manifestat laetitiam propter studium ab eis prolatum. Iuvabit ut denuntient adversarios fidei qui nunc sunt in Oriente. Iudicium Basilii multis suspectum esset; maioris vis erit sententia occidentalium, maxime si concors. Primus damnan-

([1]) PG 32, 789-92.
([2]) PG 32, 893.
([3]) PG 32, 901.
([4]) PG 32, 904-9.

dus erit Eustathius. « *Quaenam autem* ei proposita fuerint a beatissimo episcopo Liberio, et quibusnam assensus sit, ignoramus, nisi quod epistolam attulit, quae eum restituebat, eaque ostensa concilio Tyanensi in suum locum restitutus est ». Nunc vero evertit idem. « Quoniam igitur istinc evenit illi facultas laedendi Ecclesias, ac data a vobis fiducia utitur ad subversionem multorum, necesse est istinc quoque venire et emendationem, ac per litteras Ecclesiis significari, quibusnam conditionibus susceptus sit, et quomodo nunc immutatus irritam faciat gratiam sibi datam a Patribus tunc temporis ». Deinde denuntiat Apollinarem et Paulinum. « A vobis ut horum curam suscipiatis efflagitamus. Suscipietis autem si omnibus Ecclesiis Orientis scribere non gravemini, eos qui haec depravant, si corrigantur, admittendos ad communionem; sin autem pertinaciter novitatibus adhaerescere voluerint, ab illis separandos esse. Quia non ignoramus oportere, ut considerantes cum vestra prudentia communi examine de his ageremus. Sed quoniam occasio non permittit et dilatio exitiosa est. . . » (1).

8) epist. 265 ad Eulogium, Alexandrum et Harpocratianum episc. Aegypti a. 377 haec continet: « in Occidente omnes concordant vobiscum et nobiscum; quorum apud nos habemus tomum fidei ab eis receptum, sequentes sanam eorum doctrinam » (2).

9) epist. 266 ad Petrum episc. Alexandriae a. 377 narrat dolorem Basilii cum audivit Papam Damasum ut arianos considerasse Meletium Antiochiae et Eusebium Samosatae (3).

Basilius deplorat saepe modum agendi occidentalium quasi de rebus Ecclesiae orientalis parvam curam haberent. Contra eorum praxim ipse cum Meletio et Eusebio Samosatae communicavit, non vero cum Marcello Ancyrae nec cum Eustathio Sebastes nec cum Paulino antiocheno. Et tamen cum occidentalibus communicabat et eorum auxilium utpote ad fidem validum implorabat. Non videtur has epistolas aut negare aut affirmare modo perspicuo primatum sedis romanae, cuius tamen arrogantiam aliquando deplorat. Dialogus est potius inter Ecclesiam orientalem et occidentalem. Episcopi orientales postulant adiutorium fraternum in propria calamitate et gravi periculo. Non desunt tamen insinuationes de auctoritate suprema sedis romanae. Eustathius enim, ideo quod a Liberio ut orthodoxus declaratus est, a synodo Tyanae restitutus est in suum episcopatum nec nunc audent eum damnare sine venia Romae. Basilius et alii orientales episcopi receperunt « to-

(1) PG 32, 976-81.
(2) PG 32, 989.
(3) PG 32, 993.

mum fidei » (Damasi?) [1] occidentalium et confitentur apud occidentales semper observatam esse orthodoxiam. Maxima spes reponitur in legatis occidentalium ad hoc ut ipsi praesentes schismaticos in unitatem Ecclesiae restituant.

GREGORIUS NAZIANZENUS.

Postquam scripsit non esse duos soles, esse vero duas Romas quae et Orienti et Occidenti praefulgent (hoc autem sensu civili intelligendum), addit:

Quod ad fidem spectat, vetus quidem [Roma] iamdudum atque etiam nunc recte currit, Occidentem totum salutari doctrinae vinculans; ut par est, ut quae omnibus, praesidet (*τὴν πρόεδρον τῶν ὅλων*) omnem colat Dei consonantiam (*συμφωνίαν*) [2].

Verba illa « quae omnibus praeest » probabilius non de auctoritate suprema civili sed ecclesiastica sumenda sunt. Laudatur orthodoxia Romae causa orthodoxiae totius Occidentis.

CONCILIUM I CONSTANTINOPOLITANUM (381) [3].

In quaestionem venit canon III qui sic se habet:

Episcopus Constantinopolis habeat primatum honoris (*πρεσβεῖα τῆς τιμῆς*) post episcopum Romae, ideo quod illa sit nova Roma [4].

Hic canon repente attollit ad maximum honorem in toto Oriente novam sedem Constantinopolitanam, humiliatque Alexandrinam quae hucusque potior erat. Non confert iura aut titulum « patriarchae », licet formam ad futurum patriarchatum « oecumenicum » Constantinopolis praeparare videatur. Ratio allegata est prorsus politica, quae significat victoriam caesarismi Theodosii Magni. Qui, praediligens novam Romam in qua constanter residebat, voluit apud se habere episcopum summi honoris in toto

(1) Secundum moderna studia « Tomus Damasi » videtur posterior. Cfr. P. GALTIER, *Recherches d. Sc. Rel.* 1936, pp. 385-418, 563-78.

(2) Poemata da seipso vv. 562-72 PG 37, 1068.

(3) K. MÜLLER, *Kanon 2. und 6. von Konst. 381 und 382, Festgabe A. Jülicher*, Tübingen 1927, pp. 190-202: *Concilium Oecumenicorum Decreta*, ed. Herder, Romae 1962, pp. 17-28.

(4) HEFELE-LECLERCQ II, 24-27.

suo imperio orientali. Hoc faciliorem ei reddebat caesaropapismum, qui imperatoribus christianis familiaris fuit. Propter hanc politicam argumentationem et quia destruebat structuram ecclesiasticam stabilitam a concilio Nicaeno, canon hic, ut etiam filius eius naturalis 28. Chalcedonensis, non fuit a sede romana admissus nisi quando efformatus est saec. XIII patriarchatus latinus byzantinus.

Canon non tangit auctoritatem universalem sedis romanae. Decernit supremos honores episcopo byzantino, sed post praecedentem episcopum romanum. Recognoscit huic primatum honoris. De potestate iuridica non est sermo.

SYNODUS CONSTANTINOPOLITANA (382).

Refertur apud Theodoretum epistola synodalis Patrum qui a. 382 Constantinopoli congregati sunt, quique maximam partem ibidem anno praecedenti convenerant. Narrant vero id quod in illa synodo perfecerint. Epistola scripta est ad Damasum et alios episcopos Romae congregatos. Excusant se quod invitati ad synodum romanam non advenerint tum propter angustiam temporis tum quia imprudens fuisset dioeceses sub periculo ariano derelinquere. Adhaerent symbolo nicaeno. Sequentes canones nicaenos elegerunt novos episcopos pro Ecclesiis insignioribus. Sic pro « nova », ut ita dicatur, Ecclesia Constantinopolis a « concilio oecumenico [= panorientali] » unanimiter, suffragante tota civitate, electus est Nectarius. Pro Antiochia, eligentibus episcopis « dioecesis » civilis Orientis, Flavianus. Pro hierosolymitana Ecclesia « matre omnium Ecclesiarum » confirmatus Cyrillus. Quibus canonice peractis, a Damaso postulant ut et ipse electis « congratuletur (*συγχαίρειν*) ». Sic omnes manifestabunt « corpus Ecclesiae indiscerptum » (1).

Epistola confirmat usum eligendi episcopos orientales independenter a sede romana a qua posterius communionem postulant. Agitur de relationibus fraternis cum sede romana.

EPIPHANIUS.

In suo « Ancorato » 9, adducens primatum Petri, ait Petrum esse petram contra quam omnes haereses non praevale-

(1) Cfr. Theodoretum HE 5, 9 PG 82, 1212-17.

bunt (1). Ergo primatus extenditur per saecula posteriora Petro. Alluditur ad inerrantiam sedis romanae.

CHRYSOSTOMUS (2).

Theophilus Alexandrinus, astutus et parum scrupulosus, machinationem instruxit contra episcopum Constantinopolis, Ioannem, imperante Arcadio. Venit in « novam Romam » et a. 403 in synodo ad Quercum (synodo *endemousa*, ut videtur), iudicavit et deposuit non auditum Chrysostomum, qui in exilium missus est. Regressus est propter tumultus populi, sed iterum expulsus est in exilium Cucusi. Exinde scripsit ad Papam Innocentium I epistolas duas annis 404 et 406.

In epist. I narrat propriam tragoediam. Mittit legatos ad Papam ad postulandum eius auxilium. Nec sufficit condolentia.

Verum quia, sicut prius dixi, ea quae perperam fiunt, non solum deploranda sed et corrigenda sunt, ideo caritatem vestram obsecro ut provocetur ad condolendum faciendumque omnia quo mala haec sistantur... Igitur, domini mei maxime venerandi et pii, cum haec ita se habere didiceritis, studium vestrum et magnam diligentiam adhibete, quo retundatur haec quae in Ecclesias irrupit iniquitas. Quippe si mos hic invaluerit, et fas fuerit cuivis in alienam paroeciam irrumpere, idque ex tantis intervallis, et eicere quos voluerit, et auctoritate propria quaeque pro libidine sua facere, scitote quod brevi transibunt omnia et totus orbis premetur bello inexpiabili, omnibus eiectis et omnibus eicientibus. Quapropter ne confusio haec omnem quae sub coelo est nationem invadat, obsecro ut scribas quod tam inique facta et ab una solum parte absentibus nobis, et non declinantibus iudicium, non habent robur, sicut neque sua natura habent: illi autem qui adeo inique egisse deprehensi sunt, poenae ecclesiasticarum legum subiaceant... (3).

Si in auxilium Chrysostomi venerit, non solum ei sed et « Ecclesiarum universitati » gratum faciet.

Epist. II. exprimit gratitudinem propter benignitatem Innocentii. Laudat vero

(1) PG 43, 33.

(2) M. JUGIE, *Saint Jean Chrysostome et la primauté du pape*, *Ech. d'Orient* 11 (1908) 193-202: N. MARINI, *Il primato di s. Pietro e de' suoi successori in s. Giovanni Cris.* (2 ed.) Roma 1922: Chr. BAUR, *Joh. Chrys. und seine Zeit* I, 383-91; II 254-8: A. FAVALE, *Teofilo d'Alessandria*, Torino 1938, pp. 105-62: J. HAJJAR, *Le synode permanent*, Rome 1962.

(3) PG 52, 532-34.

vestram illam fortitudinem, sincerum affectum, constantiamque non mutabilem consolationemque illam magnam, perpetuam atque stabilem, quam nobis affertis.

Quanto vehementiores sunt fluctus, maior est Innocentii vigilantia:

perseveranter imitamini optimos gubernatores, qui tunc maxime vigiles sunt cum excitari fluctus, mar intumescere et multum aquarum fragorem profundissimamque interdiu noctem ingruere vident. Eapropter et gratias vobis habemus multas et desideramus quidem ad vos dare crebras litteras....scribendi et gratias vobis agendi finem non faciamus, quia paterna maiorem erga nos benevolentiam declarastis. Nam quantum in vestra pietate situm fuit, iam res omnes sedatae et emendatae et sublata omnia scandala fuissent, gauderentque Ecclesiae tranquilla et sincera pace: et essent plane secunda omnia, ac contemptae leges violataeque Patrum constitutiones vindicatae forent... Ceterum vestram oro vigilantiam ut licet illi omnia tumultibus impleverint, laboraverintque morbis incurabilibus et poenitentia non capacibus, cum tamen curare morbos illorum statueritis, malis ne cedatis neve animum despondeatis, considerata tanti operis magnitudine... Quanto maior est tempestas, tanto maius adhibeatur studium... (Omnia pendent a caritate adiuvantium). Hic noster murus, haec securitas, hic portus absque fluctibus, hic innumerorum bonorum thesaurus, haec laetitiae mirificaeque voluptatis causa est (1).

Chrysostomus, novae Romae episcopus, appellat ad Papam contra iniustam sententiam depositionis. Considerat Innocentium ut gubernatorem totius Ecclesiae, navis positae in medio tempestatum. Gaudet sua communione et fidelitate. Ergo agnoscit auctoritatem sedis romanae ut superiorem aliis omnibus in Ecclesia.

* * *

In hac epocha, concessa Ecclesiae plena libertate, cumque communicatio cum sede romana facilior fieret, dantur frequentiores contactus inter episcopos orientales et Papam romanum necnon frequentiora de illo iudicia. Praeterea conditio historica divisionis imperii in partes orientalem et occidentalem, quae fere immunis fuit ab arianismo et errore pneumatomacho dum hae doctrinae magna vi in oriente, faventibus imperatoribus, diffusae sunt, provocavit occasionem recurrendi ad sedem romanam quasi ad prae-

(1) PG 52, 535-36.

sidium orthodoxiae. Sic contra sententias depositionis ab arianis fulminatas appellant ad auctoritatem supremam sedis romanae, iam ante ipsum concilium Sardicae, Athanasius Magnus, Marcellus Ancyrae et alii; posterius vero Eustathius Sebastes, non tam bona fide, et postremo ipse episcopus « Novae Romae » Ioannes Chrysostomus. Hoc ius appellationis ratificatum est canonibus synodi Sardicensis quam etiam nonnulli episcopi orientales approbaverunt. Ipsi canones iam antiquitus in collectiones iuridicas Ecclesiae graecae introducti sunt. Exercitium functionis iudiciariae supremae apud sedem romanam ab ipsis episcopis graecis suscitatum est nec apparet lectori quasi ambitiosa impositio ipsi romanae sedi tribuenda.

Auctoritas sedis romanae in magisterio universali admittitur saepe in allatis testimoniis. Notemus appellationes Athanasii et aliorum factas esse contra arianos et eusebianos. Orthodoxiam constantem Romae et per eam totius occidentis, ut ait Nazianzenus, laudant Athanasius, Basilius, Epiphanius et insinuant Chrysostomus et ipsi eusebiani. Athanasius purgat Liberiam a culpa. Basilius cum aliis admittit « tomum fidei » occidentalium et petit declarationes contra auctores haereticos aut periculosos in doctrina.

His non obstantibus, Basilius non sequitur normas personales sedis romanae quoad recognitionem legitimatatis episcopi Antiochiae et suppositae orthodoxiae Marcelli Ancyrae et Eustathii Sebastes cui Roma adhuc credebat,

Seminatur in I Concilio Constantinopolis germen aemulationis inter primam et secundam Romam quod, cum contineret sensum et scopum caesareum et politicum, evolutum est tanquam novum nec semper pacificum elementum.

A Concilio Ephesi (431) usque ad Concilium Chalcedonense

Nestorius.

Electus a. 428 ad sedem byzantinam, sine mora incepit praedicare contra vocem « Theotokos », quod suscitavit scandalum apud plurimos. Eo tempore advenerunt Constantinopolim ex Africa aliqui episcopi pelagiani, qui se orthodoxos esse affirmabant. De duplici hoc argumento Nestorius 3 misit epistolas ad Papam Cælestinum.

In prima, a. 428/9 sic incipit:

Fraternas nobis invicem debemus conlocutiones, ut una inter nos secundum obtinentem concordiam pugnaturi diabolum pacis inimicum... (1).

Postulat deinde notitias de doctrina episcoporum fugitivorum ne forsan et ipse et imperator decipiantur. Volunt enim sequi sententiam de illis datam. Sic et nunc narrat quomodo doctrina periculosa orta sit in sua sede.

Haec quidem existimo praecedentem famam significasse. Exponimus vero etiam nos, quae contigerunt. Rebus ostendamus quia fraterno animo negotium eorum, quos praediximus, nosse cupimus, non desiderio curiositatis importunae, cum et nostra narramus tanquam fratres fratribus, veritatem sectarum nobis invicem publicantes, ut sit mihi principium litterarum verissimum. Dixi enim, cum has litteras inciperem, quia fraternas nobis debemus invicem conlocutiones (2).

Idem et quidem simili sermone postulat Nestorius in secunda epistola a. 429 (3).

Interea notitia de haeresi Nestorii ad aures Cyrilli alexandrini pervenerat, qui contra illam calamo bellum movere inceperat. Duas Cyrillus ad Nestorium epistolas scripsit animo eum in orthodoxiam reducendi. Per binas vero epistolas Nestorius Cyrillo manifestavit se in sua doctrina pertinaciter manere. In tertia epistola a. 429/30 ad Calestinum Nestorius depingit suo modo «errorem» Cyrilli ad quem scripsit. Huius epistolae exemplar mittit etiam ad Papam. Et addit:

Placuit vero Deo adiuvante etiam synodum inexcusabiliter totius orbis terrarum indicere propter inquisitionem aliarum rerum ecclesiasticarum (4).

Nestorius ergo vult in suum favorem trahere sedem romanam. Sed, ut statim videbimus, tum Caelestinus tum Concilium Ephesi doctrinam Nestorii damnarunt, qui depositus a sede et deinde in exilium missus, tandem deportatus est in Oasin Aegypti. Ibi a. 450 composuit « Librum Heraclidis », in quo se excusare vult ab

(1) Ed. LOOFS, *Nestoriana*, p. 165.
(2) Ibid. 168.
(3) Ibid. 170.
(4) Ibid. 182.

errore cum suam doctrinam eandem dicat ac illam quam recenter Leo Papa explanaverat in suo Tomo ad Flavianum. Haec melius intelligentur postquam documenta circa Eutychen et Latrocinium Ephesi lecta erunt. En praecipua fragmenta illius libri in quo Leonem laudibus cumulat, Caelestinum vero quasi socium et instrumentum Cyrilli reprehendit.

Il [imperator Theodosius II] commença par s'attacher l'évêque d'Alexandrie [Dioscorum] et l'évêque de Rome [Leonem] en leur écrivant ce qui avait été fait contre Eutychès, l'un approuva et l'autre n'approuva pas. Car l'évêque de Rome lut ce qui avait été fait contre Eutychès et il condamna Eutychès à cause de son impieté. Pour moi. lorsque j'eus trouvé et lu cet écrit, je rendis grâces à Dieu de ce que l'Eglise de Rome avait une confession de foi orthodoxe et irréprochable, bien que'elle eût été disposée autrement à mon égard... (1).

Qui était évêque de Rome [tempore concilii Ephesi]? Cyrille. Cyrille était tout. Cyrille était évêque d'Alexandrie et il tenait la place du saint et vénérable évêque de Rome, Célestin... (2).

Dieu suscita un héraut qui était pur de ce prejugé [Leo], qui proclama la vérité sans crainte. Comme la prévention (crée par) le (nom de concile) en imposait à beaucoup, même à la personne des Romains, et (les empêchait) de croire ce que je disais et était resté sans examen, Dieu permit que le contraire arrivât, qu'il retirât (de ce monde) l'évêque de Rome [Caelestinum], lui qui avait eu le principal rôle contra moi au concile d'Ephèse, et qu'il fît approuver et confirmer (par Léon) ce qui avait été dit par l'évéque de Constantinople [per ipsum Nestorium]..... (3).

Comme beaucoup me blâmaient de nombreuses fois de n'avoir pas écrit à Léon, évêque de Rome, pour lui apprendre les choses qui avaient été faites, telles qu'elles avaient eu lieu, et le changement de la foi, comme à un homme dont la foi est orthodoxe, au moins lorsqu'on m'eut remis une partie de la lettre qui contenait son jugement sur Flavien et Eutychès et d'après laquelle il était évident qu'il ne craignait pas (de perdre) l'amitié impériale; voici pourquoi je n'ai pas écrit: ce n'est pas parce que je suis un homme orgueilleux et sans intelligence, mais s'est pour ne pas arrêter dans sa course celui qui marchait bien, à cause du préjugé qui existait contre ma personne (4).

Nestorius laudat et approbat Tomum Leonis et eius interventum in controversia Eutychis sed non propter auctoritatem sedis

(1) Cito versionem gallicam factam e syriaca a F. NAU, *Livre d'Heraclide* p. 298.

(2) Ibid. 116-17.

(3) Ibid. 327.

(4) Ibid. 330.

romanae quam non recognovit cum Papa Caelestinus eius errores damnavit. Certe neque recognovit auctoritatem concilii Ephesi. Quando scribebat suum « Librum Heraclidis », depositio Nestorii et damnatio nestorianismi ab omnibus fere Ecclesiae episcopis sancita erat.

Cyrillus Alexandrinus [1].

Cyrillus statim adversatus est erroneam doctrinam Nestorii. Praeter zelum orthodoxiae probabiliter latebat in subconscientia quaedam humana aemulatio contra secundum antiochenum qui sedem « novae Romae » occupaverat. Cyrillus erat nepos Theophili Alexandrini qui deposuerat Chrysostomum, primum antiochenum sedis byzantinae, quemque Cyrillus non propere inseruit in diptychis. Videtur Cyrillum voluisse Nestorium fraterne corrigere quin statim ad auctoritatem romanam recurreret. Huic scopo respondent duae illae epistolae quas, sine fructu, ad Nestorium misit. Simul vero accepit nuntium ad sedem romanam apographa sermonum Nestorii iam pervenisse qui Caelestini scandalum suscitarunt. Huius animi manifestatio datur in epist. prima ad Nestorium ubi scribit:

Ecquid nunc, obsecro, consilii capiam? Namque a tua pietate consilium petere compellor, Caelestino religiosissimo romanae Ecclesiae episcopo caeterisque piissimis episcopis qui ipsi adfuere, inquirentibus, chartulaene illae et exegeses, quae illuc ad se nescio quomodo perlatae sunt, a tua pietate an vero ab alio quopiam profectae sint. Scribunt enim ut qui gravissime sint offensi [2].

Tandem a. 430 cum videret inutilitatem sui conaminis corrigendi Nestorium cumque praesumeret sedem romanam quaestionem de Nestorio iam prae manibus nosse, Cyrillus misit per Posidonium epistolam ad Caelestinum, ea tamen norma — ut videbimus in I sessione concilii Ephesi — ut illam tunc solum traderet si verum esset Papam iam a Nestorio documenta recepisse. Scribit ergo Cyrillus:

Si silere et non pietatem tuam de omnibus quae moventur litteris certiorem facere citram culpam ac sinistrae suspicionis metum liceret,

(1) Ipsa bibliographia utilis est quae Concilio Ephesi adnectitur.
(2) PG 77, 41.

praesertim in rebus adeo necessariis, ubi etiam recta fides a nonnullis depraravata periclitatur, in memetipso dicerem: Bonum et periculi expers est silentium, praestatque quietam vitam agere quam turbatam. Sed quoniam Deus hisce in rebus vigilantiam a nobis exigit et longa Ecclesiarum consuetudo suadet ut huiusmodi res cum pietate tua communicentur, scribo plane necessario ac significo Satanam nunc omnia miscere (¹).

Accusat deinde Nestorii errorem. Dicit se ad Caelestinum misisse homilias eius. Narrat se immediate intervenisse ut Nestorius resipisceret, sed frustra. Sic nunc error dilatatus est, maxime Constantinopoli. Prosequitur:

Ab illius tamen communione palam et aperte nosmetipsos non prius divellimus, quam haec pietati tuae indicaverimus. Digneris igitur nobis declarare quid tibi videatur, et utrum aliquando cum illo communicare oporteat an libere denuntiare, neminem cum eo qui talia sentit et docet communicare. Opus est autem ut tuae pietatis super hac re sententia tum piissimis Deinde amantissimis Macedoniae episcopis tum omnibus Orientis antistibus per litteras manifesta fiat. Illis autem cupientibus ansam dabimus ut animo uno et uno assensu persistant et rectae fidei quae impetitur opem ferant (²).

Ergo Cyrillus petit a sede romana ut in controversia nestoriana interveniat et det suam sententiam de doctrina Nestorii et utrum excommunicandus sit, simulque hanc suam sententiam omnis episcopis orientis communicet. Revera sedes romana intervenit. Caelestinus enim simul cum synodo romana anno 430 doctrinam Nestorii ut haereticam damnavit eumque deponendum iudicavit nisi intra decem dies scripto suos errores retractaret ac declararet se id credere quod Ecclesia Romana et Alexandrina docebant. Huius sententiae executionem Caelestinus Cyrillo commisit. Cum vero Caelestinus per epistolas ad Nestorium et alios episcopos orientis hanc sententiam transmitteret, litteras omnes ad Cyrillum misit, qui illas remittens proprias addidit in quibus iudicium suum de sede romana exprimit. In epist. ad Ioannem Antiochenum postquam dixit Nestorium scripsisse contra Cyrillum et ad sedem Romanam « prolixam epistolam », simulque quaterniones suarum homiliarum misisse, adiungit:

quos cum piissimi episcopi qui in magna Romanorum urbe inveniebantur, legissent, multisque consessibus celebratis, clamarunt contra

(¹) PG 77, 80.
(²) PG 77, 84-85.

illum dicentes palam, haeresium eam esse acrem innovationem qualem apud antiquos non inventa sit. Quia ergo Nestorius haec illuc scripsit, compulsus et ego quoque ea omnia quae inter me et illum intercesserant aperire... Porro autem lectis in consessibus exegesibus illius et epistolarum praesertim ea in quibus nullus tergiversationis locus erat (habent enim eius subscriptionem), sancta Romanorum synodus clara decisit, et etiam scripsit ad tuam pietatem, quibus oportet asentire ex parte illorum quibus cordi est communio cum toto occidente... Nos sequemur sententiam ab eo datam, timentes decadere a tantorum communione, qui non propter alia negotia indignantur neque propter parva iudicium et motum fecerunt, sed propter fidem ipsam et propter Ecclesias ubique agitatas et profectum populorum (1).

Fere idem dicit Cyrillus in epist. ad Iuvenalem Hierosolymitanum dum ei consensum commendat cum « definito decreto » sedis Romanae. Magis explicitus est in epist. ad Nestorium cui promulgat sententiam romanam.

Ecce ergo una cum sancta synodo quae in magna Roma convenit, praesidente Caelestino episcopo fratre piissimo et religiosissimo et nostro comministro, iam tertio his de litteris contestamur ut consilium nostrum secutus... [relinquat errores et amplectatur traditionem apostolicam]... Quod sane nisi iuxta tempus in litteris Caelestini... expressum et praefinitum praestiteris...[sciat deponendum esse. Nec sufficit proclamare Nicaenum. Debet scripto iurare se docturum] quae et nos et caeteri omnes quotquot in Occidente vel Oriente vivunt episcopi et doctores et populorum duces (2).

Deinde alludit ad epistolam synodalem alexandrinam quam mittit et in qua 12 anathemata continentur. Cyrillus dicit eam a synodo romana iudicatam esse orthodoxam. Attamen licet de hoc graviter dubitare.

Valde similia declarantur a Cyrillo in epistolis ad clerum et populum necnon ad monachos Constantinopolis (3).

Priusquam ad concilium Ephesi accedamus, iuvat notare tum Nestorium tum Cyrillum — episcopi praecipuarum sedium Orientis — in manus Papae Caelestini tradidisse iudicium et sententiam de doctrina controversa. Caelestinus autem intervenit non solum ut caput Occidentis declarando simpliciter se non communicare cum Nestorio, sed — primum in historia — deponit ipse propria auctoritate episcopum sedis orientalis et quidem episcopum « Novae

(1) PG 77, 93-96.
(2) PG 77, 104-5.
(3) PG 77, 110 ss.

Romae ». Hic vero actus supremae iurisdictionis et magisterii a Cyrillo toto corde approbatur. Sed etiam a Concilio Ephesi, ut ex dicendis apparebit.

CONCILIUM EPHESI (431) (1).

I sessio

Praesidet Cyrillus « qui et Caelestini quoque sanctissimi et piissimi archiepiscopi Ecclesiae Romanorum locum obtinebat ». Petrus alexandrinus narrat Cyrillum misisse per Posidonium litteras ad Caelestinum, quas tradere debebat dummodo scripta et epistolae Nestorii ad sedem romanam pervenissent. « Caelestinus porro ea quae oportebat perspicue rescripsit » (2).

Deinde Patres, praelecto symbolo Nicaeno et cum eo collatis epistolis secunda nestorii ad Cyrillum et secunda huius ad illum, definierunt epistolam Cyrilli concordare cum orthodoxia Nicaeni, sed Nestorii litteras continere doctrinam haereticam. Postea data est sententia depositionis ab episcopatu et presbyteratu contra Nestorium, cuius tale est initium:

Coacti per sacros canones et epistolam sanctissimi Patris nostri et comministri Caelestini Romanae Ecclesiae episcopi, lacrymis subinde perfusi, ad lugubrem hanc contra eum sententiam venimus (3).

Epistola Caelestini, de qua sermo est, communicabat damnationem contra Nestorium a sede romana simul cum sua synodo latam. In epistola synodali ad Theodosium II Patres affirmant se deposuisse Nestorium ut haereticum,

et approbavimus Caelestinum sanctissimum Deoque dilectissimum magnae Romae episcopum, qui ante nostram sententiam haeretica Nestorii dogmata condemnarat, nosque in ferenda contra ipsum sententia anteverterat, prospiciens securitati Ecclesiarum et piae salutarisque

(1) E. STEPHANOU, *L'Eglise orthodoxe et la primauté romaine à Ephèse*, *Ech. d'Or.* 32 (1933) 57-78: 207-17: A. M. STRGACIC, *Primatus romani pontificis in Conc. Ephesino manifestatus*, *Bogosl. Smotra* 20 (1932) 29-54: M. de MIERES, *El primat romá i el concili d'Efes*, *Estudis franciscans* 44 (1932) 257-320: F. SEGARRA, *La intervenció del Papa en el conc. d'Efes*, *Anal. Sacr. Tarrac.* 7 (1931) 57-81.

(2) Cfr. MANSI IV, 1129.

(3) Ibid. 1212.

fidei a sanctis apostolis, evangelistis, sanctisque patribus nobis traditae (1).

II sessio

Interea pervenerunt legati romani portantes novam Caelestini epistolam quae coram synodo latine et graece lecta est.

Omnes reverendissimi episcopi [circa 200] simul acclamaverunt: Hoc iustum iudicium! Novo Paulo Caelestino! Novo Paulo Cyrillo! Caelestino custodi fidei, Caelestino concordi cum synodo! Caelestino universa synodus gratias agit. Unus Caelestinus! Unus Cyrillus! Una fides synodi! Una fides oikoumenes! (2)

Firmus Caesareae in Cappadocia dixit:

Apostolica et sancta sedes Caelestini...per litteras...etiam ante de hoc negotio sententiam et decretum dedit...quod et nos sequentes...decretum executioni mandavimus canonicum et apostolicum iudicium illi applicantes (3).

Theodotus Ancyrae notavit:

Iustam fuisse sententiam synodi monstravit omnium Deus per epistolam...Caelestini et per praesentiam vestrae [legatorum] pietatis, nam monstrastis zelum...Caelestini et studium in piam fidem (4).

Cum vero legati requisiverint anteriora Acta perlegere hoc eis licuit.

III sessio

Lecta sunt Acta coram legatis, qui ea oretenus et scripto approbaverunt.

Nova data est epistola synodalis ad Theodosium II, in qua Patres narrant legatorum romanorum adventum. De his vero additur:

nostram sententiam de fide (*φρόνημα τῆς πίστεως*) cum magna concordia proclamarunt, eosque qui diversa sentiunt ab omni prorsus sacerdotii sorte et gradu alienos esse definierunt. Et haec quidem antequam sanctissima haec synodus conveniret, Caelestinus sanctissimus magnae Romae episcopus per epistolam suam iudicaverat, Cyrilloque... ut suas vices subiret commiserat (5).

(1) Ibid. 1240.
(2) Ibid. 1288.
(3) Ibid. 1288-89.
(4) Ibid. 1289.
(5) Ibid. 1301.

Haec omnia confirmantur in recenti epistola Caelestini quam legati romani tulerunt.

Quia ergo viri isti qui venerunt, totius occidentalis sanctae synodi sententiam nostrae huic synodo per epistolas exposuerunt et sensum de pietate et fide nobis consonum monstrarunt, et nobis concordes per epistolas et decreta quae etiam in scripto deposuerunt,

ideo scribunt ad imperatorem ut sciat hanc « esse unam et communem sententiam totius oikoumenes » (¹).

IV sessio

Patres post absolutum concilium, ad Caelestinum epistolam synodalem miserunt in qua haec legimus:

Sanctitatis tuae circa orthodoxiam zelus et circa rectam fidem nostri omnium Salvatori Deo gratus et placitus et omni admiratione dignus existit. Est enim vobis mos his magnis rebus excellere in omnibus, in omne sustentaculum Ecclesiarum studia earum propria facere. Quoniam autem oportebat omnia ad scientiam tuae sanctitatis referri quae subsecuta sunt, scribimus necessario... (²).

Narratur deinde quomodo Ioannes Antiochiae cum suis episcopis congregati sint separatim et ausi sint deponere Cyrillum et Memnonem. Sed nulla hoc auctoritate fecerunt

contra synodum congregatam ex omni (terra) quae sub caelo est. Consederunt enim nobiscum et qui a tua sanctitate destinati sunt... tuam nobis praesentiam per se donantes et apostolicae sedis locum replentes. Indignetur ergo tua reverentia competenter pro his quae facta sunt. Si enim data fuerit volentibus licentia et maiores iniuria sedes afficere et contra eas in quibus non habent potestatem, contra leges sic et contra canones proferre sententias, magis autem iniurias, et his qui pro pietate tot certamina sustinuerunt, propter quos et nunc pietas per vestrae reverentiae orationes refulsit, ibunt ad ultimam confusionem Ecclesiae res; correctis autem secundum congruum modum talia audentibus, vacabit omnis turbatio et condecens canonibus reverentia ab omnibus servabitur (³).

Adiungitur lecta esse acta synodi quae damnavit Pelagium ac ratificatam esse sententiam.

(¹) Ibid.

(²) Ibid. 1329 Cfr. etiam SCHWARTZ ACO I, I, 3, pp. 5-9 et I, 2, 3, p. 85 ubi Coll. Veronensis habet: « Mos est enim vobis in omnibus bene probari et omnia studia ecclesiarum tua propria facere ».

(³) MANSI IV, 1335-37.

Patres ergo concilii Ephesi confirmant uti legitimam et sanctam sententiam romanam quae Nestorium uti haereticum depositione damnabat. Cyrillus agit vices Caelestini et Patres propriam dant sententiam, absentibus adhuc legatis, « coacti » decreto romano, quod etiam Theodosio II manifestant. Ipsi se conformant iudicio sedis romanae et illud executioni mandant. Nota quomodo ipsi Patres iudicaverint iniustam fuisse interventionem Ioannis antiocheni in iudicandis Cyrillo et Memnone. Proinde iuxta sententias Patrum Ephesi, Caelestinus habebat ius iudicandi definitive de doctrina episcopi Novae Romae eumque deponendi. Patet in his actibus Calestinum exercuisse ius docendi, iudicandi et gubernandi etiam supra ipsam sedem Constantinopolis, id est primatum universalem.

IOANNES ANTIOCHENUS.

Scribens, cum aliis antiochenis, ad Papam Xystum a. 433 (1) affirmat Patres Ephesi convenisse « simul cum legatis » romanis et deposuisse Nestorium ipsis absentibus: quod aegre tulerunt. Regressi ad sedes et invitante imperatore, nunc pacem auspicant et approbant depositionem Nestorii et electionem Maximiani ad sedem byzantinam. Antiocheni noluerant partem sumere in concilio Ephesi propter praeiudicia contra anathemata Cyrilli. Post duos annos consenserunt decretis Ephesi.

SOCRATES (ca. 434).

In sua Hist. Eccl. 3,8 narrat Iulium Papam neminem misisse legatum ad synodum antiochenam eusebianorum, « cum tamen canon ecclesiasticus decernat non licere contra (sine?) [παρὰ] assensum [γνώμη] episcopi Romae Ecclesias decernere [κανονίζειν] » (2).

EUTYCHES.

Scripserat iam ad Leonem Papam a. 448 denuntians repristinationem, sic dicebat, nestorianismi. Cfr. ep. 30 Leonis.

(1) Inter epistolas Cyrilli, 35 PG 77, 164-65.
(2) PG 67, 196.

Damnatus vero a concilio permanenti Constantinopolis sub Flaviano, accusante Eusebio Dorylaei, et archimandritatu spoliatus, Eutyches appellavit ad Papam Leonem a sententia synodi. Die 22-XI-448 scripsit ad Leonem:

Invoco autem vestram sanctitatem in testimonio cordis mei et ratione sensuum meorum atque verborum... Rogabam ut innotescerent ista sanctitati vestrae et quod vobis videtur iudicaretis, profitens omnibus modis me secuturum quae probassetis... Ad vos igitur religionis defensores et huiusmodi factiones exsecrantes confugio, nihil et nunc novum inducens contra fidem iam inde nobis ab initio traditam... Et obsecro nullo mihi praeiudicio facto ex his quae per insidias contra me gesta sunt, quae visa vobis fuerit super fidem proferre sententiam, et nullam deinceps permittere a factiosis contra me calumnia procedere, et non excuti et eximi de numero orthodoxorum eum qui in continentia et omni castitate septuaginta annos vitam peregit (1).

Eutyches recurrit ad sedem romanam a sententia episcopi et synodi Constantinopolis et expectat uti definitivam sententiam quam Leo — ergo ut supremus magister — de doctrina sua feret.

FLAVIANUS CONSTANTINOPOLIS.

Statim post damnatum Eutychen scripsit ad Leonem, forsan epistolam encyclicam ut Roma aliis occidentalibus episcopis sententiam notificaret, ne forsan ad Eutychen tanquam ad orthodoxum scriberent (2).

Cum vero Leo, accepta epistola Eutychis, ad Flavianum scripsisset quaerens ulteriores informationes et dolens quod appellatio Eutychis ad sedem romanam non fuerit exaudita, Flavianus respondet in alia epistola non datam fuisse veram appellationem.

Commotus igitur, sanctissime Pater, ob omnia quae ausus est [Eutyches] et propter ea quae adversus nos sanctissimamque Ecclesiam facta sunt atque dicuntur, solita audacia utere, ut convenit sacerdotio, et vindicans commune negotium et sanctarum Ecclesiarum stabilitatem, dignare per proprias litteras et suffragari depositioni contra eum canonice factae et confirmare pissimi...imperatoris nostri fidem. Res namque solo vestro impulsu et subsidio indiget, quo mediante per vestram prudentiam omnia in tranquillitatem et pacem vertentur.

(1) PL 54, 714-17.
(2) Cfr. PL 54, 724-28.

Sic enim et quae insurrexit haeresis et ob eam excitatus tumultus facile cessabit. Deo cooperante, per vestras sacras litteras: prohibebitur vero et quae evulgatur futura esse synodus, ut ne sanctissimae totius orbis Ecclesiae perturbentur (1).

Flavianus, aeque ac Eutyches, totam controversiam in manus Leonis commendat et sperat sententiam romanam, curantem bonum commune Ecclesiarum, pacem omnibus restituturam.

« Latrocinium Ephesinum » a. 449, cui aderant legati romani, incepit ut concilium oecumenicum sed, iniuria praesedis Dioscori, vertit in conciliabulum iniquum. Rehabilitavit praesentem Eutychen et deposuit Flavianum Constantinopolis, Eusebium Dorylaei et Theodoretum Cyrensem. Flavianus statim appellavit contra concilium ad Leonem Papam. Hanc epistolam redegit priusquam, post tres dies, in itinere ad exilium moreretur. In ea narrat iniurias quas in synodo passus est, « ubi neque litteras sanctitatis vestrae [Tomum Leonis], cum sufficiant ad confirmationem patrum fidei, legi permittit ».

cum velut ex condicto quodam omnia adversum me iniqua procederent, post illam iniustam vocem quam contra me emisit, sicut ipsi placuit, me appellante thronum apostolicae sedis principis apostolorum Petri et universam beatam quae sub vestram sanctitatem est synodum, statim me circumvallat multitudo militaris...

Oro itaque vestram sanctitatem ne obdormire patiamini super his quae insipienti et furioso consilio circa me gesta sunt...sed insurgere pridem quidem in causa rectae fidei nostrae, quae quorundam libidine deperiit, deinde propter eversionem ecclesiasticarum constitutionum curam facere et simpliciter per omnia narrare tam plebi quae numero praecellit quam amatorem Christi imperatorem nostrum litteris quae competunt, edocere...dare etiam formam quam Deus vestrae menti inspirabit, ut tam occidentali quam etiam orientali in unum facta Patrum synodo similis ubique praedicetur fides, ut praevaleant sanctiones Patrum, irritum vero deduci valeant atque dissolvi omnia quae male et umbratili non sine lusu quodam modo gesta sunt. Affer medicinam horribili huic vulneri, quod per totum iam paene orbem serpendo pervenit (2).

Ergo Leo debet sanare vulnera totius Ecclesiae. Ipso inspirante post concilium frustratum nova synodus universalis declaret orthodoxam doctrinam iuxta Patres. Insinuatur radix petrina auctoritatis Leonis.

(1) PL 54. 744-48.
(2) Schwartz ACO 2, 2, 1 pp. 77-79.

EUSEBIUS DORYLAEI.

Hic potuit fugere Epheso et Romam advenit. Similem epistolam appellationis contra « Latrocinium » Papae Leoni dedit. In ea legimus:

Desuper et ab exordio consuevit thronus apostolicus iniqua perferentes defensare et eos qui in inevitabiles factiones inciderunt, adiuvare et humi iacentes erigere secundum possibilitatem quam habetis: compassionem enim supra universos homines possidetis. Causa autem rei, quod sensum rectum tenetis et inconcussam servatis erga Dominum Nostrum Iesu Christum fidem, nec non etiam indissimulatam universis fratribus et omnibus nomine Christi vocatis tribuitis caritatem. Quamobrem ego inevitabilibus inretitus (factionibus) ad solum post Domini relictum auxilium afflictus et in extremis laborans confugio, solutionem malorum meorum, in quibus incidi, repperire desiderans (1).

Iuxta Eusebium episcopus romanus est, post Dominum, ultimum auxilium et refugium omnium christianorum. In sede romana inconcussa semper mansit vera fides.

THEODORETUS CYRENSIS.

Theodoretus ab ipso Latrocinio Ephesi, absens, a sede depositus est. Ipse etiam appellat ad Leonem Papam, ad quem hoc modo scribit:

Si Paulus, praeco veritatis, tuba Spiritus Sancti, ad magnum Petrum se contulit, ut iis qui Antiochiae de legali conversatione ambigebant, explicationem ab illo referret, multo magis nos humiles et pusilli ad apostolicam sedem vestram accurrimus ut Ecclesiarum ulceribus remedium a vobis accipiamus. Secundum omnia enim vobis convenit primatum habere (πρωτεύειν). Multis siquidem praerogativis ornatur sedes vestra (2).

Aliae urbes eminent magnitudine, pulchritudine, frequentia civium, donis spiritualibus. Vos vero in omnibus simul. Sic Roma praesidet oikoumene.

Praecipue autem illam fides ornat.

(1) Ibid. 79-81.
(2) PG 83, 1312-13.

Hanc iam Paulus celebrabat (Rom 1,8). Si vero tunc celebrabatur, quanto magis nunc orthodoxia in ea vigens? Habet praeterea sepulcra Petri et Pauli.

Quorum beatissimum ac divinum par, in oriente quidem exortum es et tradios quaquaversum diffudit; sed in occidente vitae occasum ultro subiit atque inde nunc orbem universum collustrant. Hi sedem vestram splendore illustrarunt: hic est apex bonorum vestrorum. At illorum sedem nunc etiam illorum Deus illustravit, dum in ea sanctitatem vestram rectae fidei radios fundentem constituit... Nos vero spiritualem sapientiam tuam admirati, Spiritus Sancti gratiam, quam per vos locuta est, laudibus extulimus, rogamusque et obsecramus et precamur et supplices oramus sanctitatem tuam ut tempestate iactatis Dei Ecclesiis opem ferat... At ego apostolicae vestrae sedis expecto sententiam, atque oro et obtestor sanctitatem tuam, ut mihi ad rectum et iustum tribunal vestrum provocanti, opem ferat, iubeatque ad vos venire et doctrinam meam apostolicis vestigiis inhaerentem ostendere (1).

Theodoretus concludit affirmando se paratum esse qualemcumque sententiam sedis romanae recipere. Simul vero scribebat ad Renatum, presbyterum romanum ut apud Leonem intercederet. Haec ibi effert:

Habet enim sanctissima illa sedes [romana] propter multas rationes directionem Ecclesiarum quae sunt in oikoumene, et ante alia, quod ab haeretica labe immunis mansit, nec ullus contraria sentiens in illa sedit, sed apostolicam gratiam integram servavit. Quae a vobis fuerint iudicata, in his qualiacumque ea erunt, iudicii vestri aequitati confidentes acquiescimus (2).

Simile quid invenitur in epistola missa ad quendam archidiaconum romanum (3).

Pro Theodoreto sedes romana est prima propter omnia, propter rationes civiles sed etiam spirituales, maxime propter suam constantem orthodoxiam. Sic Tomus Leonis habetur ut inspiratus a Spiritu Sancto et ideo etiam auctor paratus est sententiam romanam tanquam aequam recipere. Notemus episcopum romanum esse medicum et gubernatorem omnium Ecclesiarum et habere directionem earum per totam oikoumenem, id est per totum imperium.

(1) PG 83, 1313-17.
(2) Ibid. 1324-25.
(3) Ibid. 1328.

A Concilio Chalcedonensi ad II Nicaenum

CONCILIUM CHALCEDONENSE (451) (1).

II sessio (10–X)

Contra invitationem commissariorum Marciani postulantium ut nova formula fidei componeretur, respondit Cecropius Sebastopolis, datam esse iam « normam » in Tomo Leonis, cui « omnes subscripsimus ». Lecta sunt deinde symbola Nicaenum et Constantinopolitanum, item duae epistolae Cyrilli et tandem Tomus Leonis in versione graeca, cui Patres responderunt per acclamationes:

Haec Patrum fides! Haec apostolorum fides! Omnes ita credimus. Orthodoxi ita credunt. Anathema ei qui ita non credit! Petrus per Leonem haec effatus est. Apostoli ita docuerunt. Orthodoxe (εὐσεβῶς) et vere Leo docuit. Cyrillus ita docuit, Cyrilli aeterna memoria. Leo et Cyrillus similiter docuerunt. Anathema ei qui sic non credit. Haec vera fides! Catholici ita sapimus. Haec Patrum fides! (2)

III sessio (13–X)

Dioscorus, qui Latrocinio praefuerat, iudicatur. Legatis romanis committitur munus ferendi sententiam. Paschasinus eam legit nomine Leonis:

Unde sanctissimus et beatissimus archiepiscopus magnae et senioris Romae, Leo, per nos et per praesentem sanctam synodum una cum ter beatissimo et omni laude digno beato Petro apostolo, qui est petra et crepido catholicae Ecclesiae, et orthodoxae fidei fundamentum, nudavit eum [Dioscorum] tam episcopatus dignitate quam etiam et ab omni sacerdotali alienavit ministerio. Igitur sancta haec et magna synodus, quae placent regulis, super memorato Dioscoro decernat (3).

Omnes quidem votis suis sententiam Leonis approbarunt. In epistola synodali ad Marcianum, Patres dicunt Dioscorum damnandum « primum quidem quia epistolam... a Leone directam ad

(1) TH. HARAPIN, *Primatus Pontificis Romani in Concilio Chalcedonensi et Ecclesiae dissidentes*, Quaracchi 1923: P. BATIFFOL, *Le siège apostolique* pp. 557-77: M. JUGIE, *Le schisme byzantin*, Paris 1941, pp. 11-19. F. ARNOLD, *Das Konzil v. Chalcedon und der Primat des Papstes*, *Oesterr. Archiv f. Kirchenrecht* 3 (1952) 86-89.

(2) MANSI VI, 972.

(3) Ibid. 1048.

... Flavianum...recitari prohibuit...episcopalis Ephesi [in Latrocinio] congregatis » ([1]).

IV sessio (17-X)

Cum commissarii imperiales pro nova formula fidei insisterent, Paschasinus legatus romanus respondit sufficere symbolum Nicaenum, epistolam II Cyrilli ad Nestorium et Tomum Leonis, quam fidem tenet omnis synodus; nec quidquam esse addendum. Omnes vero Patres acclamationibus haec verba approbarunt. Deinde Patres, interrogantibus commissariis, declaraverunt se adhaerere Tomo Leonis. Abstinuerunt se interim pauci episcopi Illyrici ideo quod non bene intelligerent aliquas sententias Tomi, et 13 episcopi Aegypti ob metum ne revertentes occiderentur. Datum est eis tempus quoadusque novus eligeretur episcopus alexandrinus loco damnati Dioscori ([2]).

V sessio (22-X)

Initio lecta est formula fidei facta a commissione episcopali sub Anatolio episcopo byzantino, in qua deerant expressiones Tomi Leonis et dicebatur Christum esse « e duabus naturis ». Legati romani recusarunt illam formulam propter has rationes et minati sunt abire in Italiam et ibi synodum tenere. Sed, persuadentibus commissariis, nova constitutio dogmatica praeparata et promulgata est, nempe decretum dogmaticum in quo declaratur fidem optime formulatam esse in symbolo Nicaeno, confirmari in Constantinopolitano et explanari orthodoxe in duabus epistolis Cyrilli et in Tomo Leonis. Singula documenta lecta sunt. Epistola Leonis sollemniter recepta est

utpote et magni Petri confessioni congruens, et communis quaedam columna existens adversus perverse sentientes, ad confirmationem rectorum dogmatum convenienter aptata ([3]).

Fere 600 episcopi — omnes fere orientales — hanc constitutionem post legatos romanos approbarunt et in sessione VI (25-X) coram Marciano subscriptione confirmarunt. Attributa est Tomo tota dogmatica auctoritas quam revera habet, nempe constitutionis dogmaticae, ab omnibus recipiendae.

([1]) Ibid. 1048-94, 1097-99.
([2]) Ibid. VII, 9, 9-4, 60.
([3]) Ibid. 113-16.

XV sessio (31-X) (1)

Sessio ipsa, forsan subdola, fuit illegitima cum soli essent 185 episcopi et etiam abessent legati romani. In sessione promulgati sunt canones disciplinares, inter quos XXVIII.

Canon ponit ut fundamentum can. III Concilii I Constantinopolitani et decernit:

Ipsa nos definimus et decernimus circa privilegia (πρεσβεῖα) eiusdem sanctissimae Ecclesiae Constantinopolis, novae Romae. Nam et sedi veteris Romae, ideo quod illa urbs imperabat, Patres convenienter concesserunt privilegia (πρεσβεῖα). Sic et eodem scopo moti dilectissimi 150 episcopi eadem privilegia (πρεσβεῖα) concesserunt sanctissimae sedi novae Romae, rationabiliter iudicantes urbem, utpote quae regno et senatu honoratur, eadem privilegia (πρεσβεῖα) ac antiquam regiam Romam obtinere debere, atque eminere (μεγαλύνεσθαι) secundam post illam (2).

Conceditur item sedi byzantinae ius supra civiles « dioeceses » Ponti, Thraciae et Asiae, necnon supra regiones barbaricas.

In subsequenti sessione XVI (1-XI) legatus Paschasinus protestavit contra canonem supponens non fuisse libere decretum, quod a pluribus praesentibus contradictum est. Legati damnabant canonem quod regimen a concilio Nicaeno in can. VI stabilitum, in favorem Constantinopolis destrueret et legerunt illum canonem secundum recensionem, ut vidimus, non genuinam (3). Post acrem discussionem commissarii imperiales sic interpretati sunt sensum canonis.

primatus (τὰ πρωτεῖα) prae omnibus (πρὸ πάντων) et electus honor est Romae: sed eadem privilegia (πρεσβεῖα) honoris (τῆς τιμῆς) competunt Constantinopoli, novae Romae (4).

(1) E. SCHWARTZ, *Der sechste nicänische Kanon auf der Synode von Chalkedon*, *SBBerl. Ak. Phil. Hist. Abt.* 27 (1930) 611-40; A. WUYTS, *Le 28e canon de Chalc. et le fondement du primat romain*, *Or. Chr. Per.* 17 (1951) 265-82; TH. OWEN MARTIN, *The Twenty-Eighth Canon of Chalc.: A. Background Note*, apud GRILLMEIER-BACHT, *Das Konz. v. Chalk.* II, 433-58; E. HERMAN, *Chalk. u. die Ausgestaltung des kplitanischen Primats*, Ibid. 459-90; A. MICHEL, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*, ibid. 491-562. V. MONACHINO, *Genesi storica del canone 28º di Calcedonia*, *Gregor.* 33 (1952) 261-91.

(2) MANSI VII, 369.

(3) Cfr. dicta de Concilio I Nicaeno.

(4) MANSI VII, 452.

In quibus verbis videntur duo distingui: verum primatum universalem qui competit Romae et primus honor qui ante omnia competit Romae et deinde Constantinopoli.

Leo Papa recusavit canonem XVIII in epistolis 106, 107, 114, 119, 135 (1) propterea quod destrueret structuram hierarchicam Orientis sancitam a canonibus nicaenis, qui, a Spiritu Sancto inspirati, uti irreformabiles haberi debebant (2). Mirum est Papam non impetere ipsum principium invocatum in canone, nempe motivum politicum et civile.

Non una est opinio circa sensum huius canonis. Jugie putat canonem intendisse primatum universalem sedis romanae impetere. Sed tunc, cur Leo hoc non perspexit cum tam zelans esset in defendendis iuribus suae sedis? Battifol et Harapin opinantur, ut videtur rectius, Patres non intendisse negare aut impetere primatum romanum etiam supra Orientem, sed simpliciter voluisse ratificare III canonem constantinopolitanum, vi cuius episcopus byzantinus esset primus in Oriente quoad honorem, secundus post Papam. Certe nunc concedebatur episcopo byzantino etiam verum ius sed non nisi in « dioceses » civiles proximiores, non vero in Aegyptum aut Orientem. Adde quod Iulianus Coensis, fiduciarius Leonis, ab hoc confirmationem canonis postulavit (3). Cfr. etiam quae statim ab Anatolio audiemus.

Verum est sedem romanam nunquam approbasse canonem XVIII, qui tamen a Concilio quinisexto, ut videbimus, confirmatum est. Leo irritatus propter canonem, ipsam approbationem definitionis dogmaticae non nisi 21–III-453 confirmavit (4). Sed ulterius ad patriarcham Anatolium non scribebat.

Patres concilii Chalcedonensis supremam auctoritatem sedis romanae in docendo (Tomum Leonis), in iudicando (depositionem Dioscori) sollemniter declaraverunt. Si excipiatur sessio XV, omnia iuxta voluntatem legatorum romanorum peracta sunt. Nunquam tam concordes fuerant Patres graeci cum sede romana. Inde ab hoc tempore discordiae christologicae ducent ad vera schismata.

(1) PL 54, 1002-09, 1009-10, 1028-32, 1041-56, 1096-98.

(2) Leo tenet canones nicaenos ut immutabiles ordinatos per Spiritum Sanctum. Cfr. epist. 106 PL 54, 1004.

(3) Cfr. epist. 107 PL 54, 1009-10.

(4) Cfr. epist. 114 PL 54, 1028-9.

ANATOLIUS CONSTANTINOPOLITANUS.

Cum doleret propter diuturnum silentium Leonis, Anatolius ad eum scripsit a. 454. Declarat se esse semper voluntati Papae devotum

ut illa vobis obediendo complerem, quae vestris omnifariam perfectissimis sensibus placita videbantur. Nam penitus absit ut eis ego quaecumque mihi fuissent mandata per litteras adversarer...Considerans ergo beatitudo vestra quam nostrae coniunctio caritatis ipsi Domino Christo, qui pax nostra consistit, grata futura sit, et quantum fidelissimi principis animus exultabit, et quam pariter universa plebs Dei et Ecclesiae Christi procul ab omni discordia liberae permanebunt, litteris suis nos laetificari dignetur (1).

Adiungit approbationem canonis XXVIII non fuisse fructum sui ambitus sed desiderii cleri et fidelium Constantinopolis. Attamen « sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae beatitudinis fuerit reservata ».

Anatolius paratus est obedire Leoni et ipsa vis canonis incriminati dependet ex approbatione sedis romanae; quae omnia confirmant iudicium de suprema auctoritate Romae quam Anatolius simul cum Patribus Chalcedonensibus manifestavit.

ACACIUS CONSTANTINOPOLITANUS.

Ante promulgationem « Henotici » (482) ab imperatore Zenone, Acacius Patriarcha, qui consideratur ut auctor illius documenti, scripsit ad Papam Simplicium a. 478:

Sollicitudinem omnium Ecclesiarum, secundum apostolum, circumferentes, nos indesinenter hortamini, quamvis, sponte vigilantes ac praecurrentes: sed vos divinum zelum solito demonstratis, statum alexandrinae Ecclesiae certius requirentes: ut pro paternis canonibus suscipiatis laborem, piissimo stillantes sudore pro his, sicut semper es approbatum (2).

Papa erat sollicitus de Ecclesia alexandrina quae iamdiu potius a monophysitis occupata erat. Anatolius insinuat ius Simplicii curam habendi de omnibus Ecclesiis. Paulo post ipse Acacius indulsit politicae imperiali et adhaesit « Henotico », quod non solum

(1) PL 54, 1082-84.
(2) PL 58, 46-47.

ignorabat concilium Chalcedonense sed etiam damnabat omnes illos qui ibi errores dixissent. Silentium tenebat de duabus naturis Christi, licet Eutyches damnaretur. Fere omnes episcopi Orientis receperunt «Henoticon», quare his annis nullam fere relationem cum sede romana habuetunt. Ut consequens est non defendebant Tomum Leonis. Papa Felix III a. 484 ipsum Acacium excommunicavit. Acacius pariter Felicis nomen e diptychis delevit. Sic incepit « Schisma Acacianum » quod per fere 40 annos, etiam post mortem Acacii (489) fere totum Orientem a sede romana divisit.

Apocrisiarii alexandrini Constantinopoli.

Aliqui, durante schismate, manifestant fiduciam in interventione sedis romanae quam ardenter supplicant. Sic Dioscorus presbyter et Chaeremon, apocrisiarii alexandrini in urbe byzantina, scribunt a. 487 ad legatos romanos Papae Anastasii II, episcopos Cresconium et Germanum:

Venerabiles sanctae Ecclesiae Romanae urbis atque Alexandrinae non solum fidem rectam atque immaculatam, ex quo salutaris in eis praedicatus est sermo, sed etiam divino in ministerio semper concordiam servaverunt. Quippe cum ab uno fuerit in utrisque iactum fidei fundamentum (Petrum memoramus, beatum apostolum, cuius per omnia sanctus evangelista Marcus exstitit imitator), ita ut si quando contingeret in rebus ambiguis quaedam episcoporum concilia celebrari, sanctissimus is, qui Romanae praesidebat Ecclesiae, reverendissimum Alexandriae civitatis archiepiscopum deligeret, ut sui curam loci susciperet [1].

Proponitur ergo pro sede alexandrina quaedam specialis vinculatio cum romana. Petri fides propagata est per suum discipulum Marcum Alexandriae, quae functa est munere vices agendi pro Pontifice Romano.

Episcopi Illyrici, Dardaniae et Daciarum.

Scripserunt a. 512 epistolam ad Papam Symmachum. Petunt ut ipse veniat in auxilium plurium animarum redemptarum sanguine Christi

sicut docuit beatus gloriosorum apostolorum princeps, cuius cathedram beatitudini tuae credidit Christus optimus Pastor... Tu autem,

[1] Ed. A. Thiel, *Epist. rom. pontif.* p. 629.

affectuosus in filios Pater... non in ligando tantum potestas est tibi data, sed in solvendo quoque diu vinctos ad imitationem Christi... quotidie a sacro doctore Petro doceris oves Christi per totum habitabilem mundum creditas tibi pascere (1).

Petunt presbyteros orthodoxos contra monophysismum acacianorum. Primum nunc appellatur Papa Pastor universalis ut successor Petri.

DOROTHEUS THESSALONICENSIS.

Contra monophysismum sentiens scripsit ad Papam Hormisdam a. 515. Hortatur Papam ut omnes ad orthodoxiam et concordiam inducat. Laetatur eo quod

rectae nunquam errantes propugnatores fidei, ad Ecclesiarum sanctarum transire gubernacula: et tanquam ex arce quadam ad consensum Dei congregare dispersa, et continuo quidem ad principatum tuae sedis festinantes venerandi fratris supplicationibus annuentes, et membra Ecclesiae quae vobis Christus et Deus noster credidit, contemnentia prius concordiam, ad unitatem venire (2).

Laudat dignum successorem in sede Petri.

Hoc opto atque festino, ut veniat in hoc studio terminus utilis humanitate quidem Domini et Dei nostri Iesu Christi, intercessionibus autem in cunctis beatissimi apostoli Petri, et in omnibus sapientissimi Pauli: ut venerandae eorum sedi ut tuae beatitudini iuste debitus honos custodiatur atque reddatur [*alias* addatur], ut nostris temporibus, velut secundum principatum sedis apostolicae honorem congruentem suscipiat, omnis discordia recedat, et Ecclesiae omnium vestrum catholica voluntate, Domini etiam et Dei nostri Iesu Christi... Scribe igitur... et ut custodiantur venerandae sedi in omnibus beati Petri convenientia: quod facile fiet, ordinata unitate cunctorum et omnium ad vos tanquam ad firmum festinantium partum (3).

Vult ergo ut ab omnibus recognoscatur auctoritas sedis Petri et sic sub principatu sedis apostolicae unitas restabiliatur.

IOANNES NICOPOLIS.

Eodem scopo et tempore scribit episcopus Nicopolis ad Hormisdam a. 516. Postquam confessus est fidem chalcedonensem recurrit ad Papam.

(1) Ibid. 710 s.
(2) PL 63, 371.
(3) PL 63, 372.

Ego autem cuncta referens Deo, qui balbutientium linguas liberas facit, decenter ad vestras orationes concurro, ut iuxta consuetudinem apostolicae sedis vestrae cunctarum Ecclesiarum et Nicopolitanorum habere dignemini secundum antiquam spiritualem dispositionem vestram (1).

ARCHIMANDRITAE ET PRESBYTERI SECUNDAE SYRIAE.

Anno 517 scribunt ad Papam Hormisdam:

Sanctissimo et beatissimo universae orbis terrae patriarchae Hormisdae, continenti sedem principis apostolorum Petri... Quoniam vero Christus Deus noster principem pastorum et doctorem et medicum animarum constituit vos et vestrum sanctum angelum, dignum est passiones, quae nobis contigerunt exponere et immisericordes ostendere lupos, qui dissipant gregem Christi; ut auctoritatis baculo eos expellat de medio ovium, verbo autem doctrinae animam sanet, et orationis medicamentis mitiget (2).

Accusant deinde Severum Antiochenum et Petrom Fullonem, monophysitas, et clamant:

Exurgite, Patres sancti, venientes ad salvandos nos. Imitatores estote Domini nostri, qui de caelo super terram advenit quaerere errantem ovem! Petrum illum respicite, principem apostolorum, cuius sedem ornatis, et Paulum, qui est vas electionis, qui circumeuntes orbem terrarum illuminaverunt...vobis autem, veris pastoribus et doctoribus, quibus cura pro salute ovium commissa est, occurrit, ipse grex cognoscere suum pastorem, ab immitissimis bestiis liberatus, et vocem sequens Pastoris (3).

Igitur Papa est patriarcha totius mundi, pastor universalis iure divino, successor Petri cui commissus est totus grex. Invitatur ut in Syria fidem defendat contra monophysitas.

IOANNES II BYZANTINUS.

Tandem, imperante Iustino I, pax facta est inter Ioannem II et Papam Hormisdam. In prima epist. ad Hormisdam a. 518 Ioannes supplicabat communionem, cum admitteret quattuor Con-

(1) PL 63, 387.
(2) PL 63, 410.
(3) PL 63, 411.

cilia oecumenica, incluso Chalcedonensi et Tomo Leonis, et nomen Hormisdae in diptychis posuerit (1).

Sed cum Hormisdas responderet oportere etiam nomen Acacii e diptychis delere, Ioannes, post receptos legatos sedis romanae, respondet ad Hormisdam a. 519. Laetatur de unitate quam iuxtam veterem traditionem Papa requirit. Ipse sentit cum sede romana. Exponit deinde novam et satis peregrinam theoriam quasi sedes romana et byzantina eadem sit.

Sanctissimas enim Dei Ecclesias, id est superioris vestrae et novellae istius Romae, unam esse accipio illam sedem apostolis Petri, et istius augustae civitatis unam esse definio (2).

Cum sola versio latina exstet, ipse sensus orationis non omnino liquet. Deinde recipit « formulam Hormisdae » [Denz. 171], in qua habetur professio primatus romani,

quia non potest Domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia, dicentis: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Haec quae dicta sunt rerum probantur effectis: quia in sede apostolica inviolabilis semper catholica custoditur religio... Quapropter... sequentes in omnibus sedem apostolicam, et praedicamus omnia quae ab ipsa decreta sunt, et propterea spero in una communione vobiscum, quam apostolica sedes praedicat, me futurum, in qua est integra christianae religionis et perfecta soliditas (3).

Haec verba confirmantur in posterioribus epistolis Ioannis ad Papam, in quarum postrema unionem obtentam intercessioni Mariae Virginis tribuit.

Epiphanius Byzantinus.

Synodus, quae eum a. 519 elegit, notificavit electionem Papae Hormisdae, cuius intercessioni pax Ecclesiae tribuitur.

Ipse Epiphanius Patriarcha scribens a. 520 ad Hormisdam, ait:

Est mihi oratio [*alias* ratio] magnopere, beatissime, uniri me vobis, et divina amplecti dogmata quae ex beatis et sanctis discipulis et apostolis Dei, praecipue summi Petri apostolorum, sedi sanctae vestrae sunt tradita, et nihil pretiosius existimare (4).

(1) PL 63, 429.
(2) PL 63, 444.
(3) PL 63, 445.
(4) PL 63, 495.

Vult semper fraterne cum Papa concordare, unde nomina in sede romana e diptychis ablata etiam ipse expunget.

In sequentibus epistolis eosdem sensus manifestat. Laudat Hormisdam qui

omnia catholicae Ecclesiae membra in unum Domini et Salvatoris... corpus...prompto nititur animo coniungere (1).

Cum ergo sedes byzantina cum romana reconciliata est, recognovit verbis et opere supremum magisterium et summam auctoritatem Papae in requirenda formula fidei orthodoxa. Insinuatur infallibilitas sedis romanae, certo hucusque eius immunitas ab errore. Mediante Roma, membra disiuncta iterum in corpus Christi coniunguntur, quod supponit sedem romanam centrum esse unitatis universae Ecclesiae.

Concilium II Constantinopolitanum (553).

Tam Mennas Patriarcha byzantinus a. 552, quam eius successor, Eutychius a. 553, litteras dederunt ad Vigilium Papam in quibus profitebantur se admittere omnes epistolas Leonis (2).

Cogente Iustiniano I, qui et potentissimus imperator — occupabat Romam — et theologus erat, congregata est Constantinopoli synodus ad damnanda Tria Capitula quae iam decreto imperiali proscripta fuerant. Ut notum est, haec Tria Capitula erant: Opera omnia et memoria Theodori Mopsuesteni, Epistola Ibae ad Mari et scripta Theodoreti Cyrensis adversus Cyrillum et concilium Ephesi. Papa Vigilius, qui nolebat pedissequus esse politicae Iustiniani, quippe quae nimis indulgebat monophysitis, ductus est Constantinopolim. Synodus, cui Vigilius noluit assistere, non potuit habere titulum oecumenicitatis, cum occidentales absentes essent, maxime episcopus romanus. Perspicuum erat praeterea Iustinianum omnia in concilio statuisse ita ut ipse verus esset et plenus praeses ac proinde concilium esset imperiale potius quam ecclesiasticum.

I sessio

Celebrata est ergo sine Vigilio, qui recusabat advenire, et contra eum, praesidentibus Iustiniano I et patriarcha byzantino

(1) PL 63, 506.
(2) Cfr. Mansi IX, 62, 64, 185-88.

Eutychio. Missi sunt legati ad Papam, quem imperator Constantinopolim deportaverat, ut assisteret synodo. Vigilius se excusavit propter debilitatem et promisit suam sententiam de Tribus Capitulis intra 20 dies scripto significare (1).

II sessio

Iterum Vigilius, invitatus, renuit accedere ideo quod synodus fere solis orientalibus constaret. Etiam episcopi africani advocati adesse renuerunt (2).

VII sessio

Iustinianus, indignatus propter absentiam Vigilii, suspecti de nestorianismo eo quod in suo « Constituto » 14 maii damnaret utique doctrinas Mopsuesteni non vero eius personam, Theodoretum autem et epistolam Ibae a damnatione liberaret, decretum dedit in concilio. Hoc affirmat Vigilium prius quidem Constantinopoli degentem Tria Capitula verbo et scripto damnasse.

Et postea invitatus tam a nobis quam a vestra religiosa synodo communiter quidem convenire, recusavit. Contrarie autem factus est suae voluntatis, ea defendens quae Nestorii et Theodori sequaces sapiunt. Praeterea ipse semetipsum alienum catholicae Ecclesiae fecit, defendens praedictorum Capitulorum impietatem, separans autem semetipsum a vestra communione. His igitur ab eo factis, alienum christianis iudicavimus, nomen ipsius sacris diptychis recitari, ne eo modo inveniamur Nestorii et Theodori impietati communicantes. Unde prius quidem sine scriptis hoc manifestum vobis fecimus: nunc vero et in scriptis certum vobis facimus per nostros prae eius nomen sacris diptychis non inserantur. Unitatem vero ad apostolicam sedem et nos servamus, et certum est quod et vos custodietis. Nec enim Vigilii nec cuiuscumque alterius ad peiora transmutati et paci Ecclesiarum nocere potest (3).

Patres circa 170 confirmarunt decretum Iustiniani, et ipsi asserentes:

Servemus itaque unitatem ad apostolicam sacrosanctae Ecclesiae antiquioris Romae, omnia secundum tenorem lectarum apicum peragentes (4).

(1) Ibid. 190-91.
(2) Ibid. 191-200.
(3) Ibid. 366-7. Ceterum Iustinianus decernit Papam esse ipsis orientalibus superiorem. Cfr. Codex 1, 1, 7; 1, 1, 8; Novella 17, 9.
(4) Ibid. 367.

VIII sessio

Semper absente Vigilio, Patres damnarunt Tria Capitula. In Decreto dicitur: « Definitio communiter ab omnibus praebeatur fidei rectae conveniens ». Post convocationem synodi petivimus a Vigilio ut veniret. Memoriae attulimus, dicunt summatim Patres, quomodo ipsi apostoli, « licet S. Spiritus gratia et circa singulos... abundaret, ut non indigerent alieno consilio ad ea quae agenda erant », tamen et ipsi convenerunt. Unusquisque indiget adiutorio proximi.

Cum autem saepius et a nobis omnibus invitatus [Vigilius], et insuper gloriosissimis iudicibus missis ad ipsum a piissimo imperatore, promisit per seipsum de iisdem Tribus Capitulis sententiam proferre: huiusmodi responso audito, apostoli nos admonitiones in corde habentes, quod unusquisque pro se rationem reddet Deo, timentes autem et iudicium imminens eis qui vel unum ex minimis scandalizant, quanto magis imperatorem ita christianissimum et populos et Ecclesias totas: et quod dictum a Deo ad Paulum: Ne timeas, sed loquere et ne taceas, quoniam ego sum tecum, et nemo poterit nocere tibi: congregati ante omnia confessi sumus fidem (1).

Et postquam diversas formulas fidei repetunt, anathematizant Tria Capitula et « defensores eorum et qui scripserunt vel scribunt ad defensionem eorum ». Huic decreto subscripserunt 164 episcopi, incluso patriarcha Eutychio (2).

Sine processu damnatur Vigilius propter errorem doctrinalem. Supponitur eum errare potuisse. Salvanda tamen est auctoritas sedis romanae cum qua omnes in communione esse desiderant. Vigilius propter errorem ipse se excommunicavit unde nomen eius e diptychis delendum est. Hoc iudicium, sine dubio iniquum, stricte auctoritatem sedis romanae non negat. Affirmatur, non vero demonstratur, Vigilium haereticum devenisse et ideo extra Ecclesiam esse considerandum. Posterius ipse Vigilius, ut videtur (3), aut saltem Papa Pelagius, eius successor, Tria Capitula confirmavit.

(1) Ibid. 369.

(2) Ibid. 376.

(3) Res enim adhuc obscura manet cum authentia « Constituti II » Vigilii non excludat omne dubium. Cfr. etiam dicta in sessione XIII Concilii III Constantinopolitani de falsitate epistolarum Vigilii quae huic synodo adnexae sunt. MANSI XI, 593.

SERGIUS BYZANTINUS.

Sergius patriarcha byzantinus, indulgens politicae imperiali, defendebat « monoenergismum » et in epistola ad Papam Honorium a. 633 hortatur eum ad suam causam venire, uti « adiutorem » et consiliarum. Sergius vult in silentium reducere Sophronium qui docet duas operationes secundum duplicem naturam in Christo. Revera Honorius in sua epistola ad Sergium incaute admisit politicam Sergii et noluit defendere formulam aperte dyenergeticam.

In epist. Sergii haec legimus:

Intantum vobis sanctissimis consonanter in omnibus unanimitate spiritus constringimur, ut studeamus omnium consiliorum nostrorum et actionum vos sacratissimos habere adiutores: et nisi plurimum locorum distantia seiungeret, hoc utique quotidie gereremus, vestrae honorandae unanimisque fraternitatis munito muratoque nosmetipsos circumsepientes consulto (1).

Verba per se non nisi fraternas relationes significant. Ut ex historia patet, Sergius magis docilis erat imperatori Heraclio quam sedi romanae.

SOPHRONIUS PATRIARCHA HIEROSOLYMITANUS.

In epistola ad Sergium byzantinum a. 634 profitetur fidem dyotheleticam et dyoenergeticam. De Tomo Leonis haec scribit:

Recipio...et eiusdem rectae fidei propagatricem et a Deo condonatam atque a Deo inspiratam epistolam magni atque praeclari Leonis sanctissimi romanae Ecclesiae, immo omnium quae sub sole sunt luminaris, quam, divino manifeste permotus Spiritu, contra Eutychen maledictum et Deo odibilem desipientemque Nestorium, ad Flavianum laudabilem scripsit regiae urbis episcopum: quam et firmamentum rectae fidei appello atque definio.....cum qua divina syllaba et scriptura, et cunctas eius epistolas et dogmata tanquam prolata ex ore Petri coryphaei apostolorum, amplector et proosculor et veneror et anima tota complector (2).

Admittit et quae Cyrillus et quae Leo scripserunt «haec quidem ut Petri, illa vero ut Marci definitiones».

(1) MANSI XI, 529.
(2) Ibid. 497.

Patet mens Sophronii, iuxta quam Leo, quia Petri successor, firmiter orthodoxam fidem docuit. Quando Sophronius perspexit errores Sergii, scripsit ad sedem romanam.

Paulus II Byzantinus.

In epistola ad Papam Theodorum a. 647 exprimit sensus monoenergismo faventes et deplorat acerbam correptionem Papae cui contraponit propriam mansuetudinem.

Nos autem acceptam habentes bonae conscientiae praedictorum venerabilium virorum admonitionem, cognoscentes autem et quae principatus apostolorum summitas (ἀκρότης) docet (1),

paratus est et suam explicationem dare contra doctrinam sedis romanae.

Maximus Confessor.

Cum in disputatione cum Pyrrho, in Africa habita, victoriam reportasset in favorem dyoenergismi, venit Romam. Hinc ita scripsit ca. 650:

Omnes enim orbis terrarum fines, et qui ubique gentium Dominum vere rectaque fide confitentur, velut in solem sempiternae lucis in sanctissimam romanam Ecclesiam, eiusque confessionem ac fidem recta intortis oculis respiciunt, ex ipsa effulgurans spectantes iubar, Patrum doctrinae sanctorumque, prout divinae sanctae sex synodi exposuere, explicatissime fidei symbolum edentes. Ab initio enim quando ad nos Dei Verbum assumpta carne descendit, unicam firmam basim et fundamentum, omnes ubique christianorum Ecclesiae, maximam nacti sunt et considerant quae ibi est; ut, inquam, iuxta ipsam Salvatoris promissionem, portae inferi nullo modo praevalebunt; sed quae rectae fidei in ipsum ac confessionis claves habeat, hisque qui orthodoxe accedant aperiat eam quae natura est et unica orthodoxia; claudat vero atque obstruat omne os haereticorum, iniustitiam loquens versus altum (2).

Ipse Maximus in epistola ad Petrum illustrem haec habet:

Si enim romana sedes non solum reprobum Pyrrhum sed et male sentientem et male credentem non nescit, perspicuum profecto est, quia omnis qui eos, qui Pyrrhum reprobaverunt, anathematizat,

(1) PL 87, 94.
(2) PG 91, 137-40.

sedem romanam, id est catholicam Ecclesiam anathematizat. Omitto enim dicere, qui utique et seipsum, qui talis est, si dumtaxat sedi romanae communicat, catholicaeque Dei Ecclesiae..... A cuncta [Pyrrhus] cecidit sanctitate, qui nimirum ab Ecclesia catholica sponte prosiliit. Non enim fas est illum ex quacumque laude cognominari, qui iam olim damnatus est et abiectus ab apostolica sede romanae urbis, ob externum sensum opinionis, donec ab ea recipiatur conversus ad ipsam... Festinet pro omnibus sedi romanae satisfacere. Hac enim satisfacta, communiter omnes ubique pium hunc et orthodoxum praedicabunt. Nam frustra solummodo loquitur, qui mihi similes suadendos putat, et non satisfacit et implorat sanctissimae romanorum Ecclesiae beatissimum Papam, id est, apostolicam sedem, quae ab ipso Incarnato Dei Verbo, sed et omnibus sanctis synodis, secundum sacros canones et terminos, universarum, quae in toto terrarum orbe sunt, sanctarum Dei Ecclesiarum in omnibus et per omnia percepit et habet imperium, auctoritatem et potestatem ligandi et solvendi (1).

Patenter proclamatur a Maximo primatus iurisdictionis et magisterii sedis romanae, qui ad voluntatem Christi revocandus est. Qui communicat cum Papa, communicat cum tota Ecclesia. Iurisdictio Papae extenditur ad totam Ecclesiam.

CONCILIUM III CONSTANTINOPOLITANUM (680/81).

Concilio praesidebant legati romani qui secum portaverant epistolam Papae Agathonis contra monoenergismum et monothelismum. Ideo habetur similitudo cum concilio Chalcedonis.

VIII sessio

Dantur vota de epistola Agathonis. Primus Georgius Patriarcha byzantinus affirmat testimonia allata in epistola concordare cum Patribus. Alii ex professo illas duas voluntates cum Papa admittunt. Tandem synodus dixit:

Postquam non consentit virtuti directarum orthodoxarum suggestionum ab Agathone... Macarius venerabilis [patriarcha antiochenus], quae iam et coram vestra pietate relectae sunt, quas et omnes consentientes grates suscepimus, praevidimus hunc de sua surgere ut debeat respondere (2).

(1) PG 91, 144.
(2) MANSI XI, 345-8.

XIII sessio

Damnantur a concilio simul cum patriarchis byzantinis Sergio et Pyrrho, litterae Honorii Papae, iam mortui, ad Sergium,

hasque invenientes omnino alienas exsistere ab apostolicis dogmatibus et a definitionibus sanctorum conciliorum et cunctorum probabilium Patrum, sequi vero falsas doctrinas haereticorum, eas omnimodo abicimus et tanquam animae noxias exsecramur... in omnibus eius [Sergii] mentem secutus est, et impia dogmata confirmavit (1).

Confirmatur e contra epistola Agathonis cum qua concordant (2).

XVIII sessio

Synodus...fideliter suscipiens et expansis manibus amplectens tam suggestionem quae ab Agathone facta est ad Constantinum... Omnes consonantes atque consentientes et Agathonis...Patris nostri et summi Papae (*κορυφαιοτάτου Πάπα*) scriptis dogmaticis (3).

Patres damnant monothelitas « et cum eis Honorium, qui fuit Romae praesul, utpote qui eos in his secutus est » (4).

Epistolam Agathonis iterum laudant:

Confessionem tibi a Deo scriptam illa romana antiqua civitas obtulit, et dogmatum diem a vespertinis partibus extulit charta... et per Agathonem Petrus loquebatur (5).

In epistola synodali ad Papam haec leguntur:

Itaque tibi, ut primae sedis antistiti universalis Ecclesiae (*πρωτοθρόνῳ σοι τῆς οἰκουμένης Ἐκκλησίας*), quid agendum sit relinquimus (6).

Papa Leo II confirmavit acta concilii, etiam anathema contra Honorium, mitigatum tamen, quatenus ille non conservavit intemeratam sedem romanam sed illam permisit maculari; ergo potius propter negligentiam in respuendis doctrinis Sergii.

Patres ergo una ex parte damnant graviter doctrinam epistolae Honorii Papae, quod supponit eum aliquando potuisse errare. Hoc

(1) Ibid. 556.
(2) Ibid. 573.
(3) Ibid. 664.
(4) Ibid. 665.
(5) Ibid.
(6) Ibid. 731, 753.

iudicium confirmatur a Papa Leone II. Ab eis tamen maxime laudatur orthodoxia Agathonis cuius epistolae consentiunt et sedi romanae auctoritatem supra universalem Ecclesiam tribuunt.

CONCILIUM QUINISEXTUM (692).

Sic vocari solet synodus congregata Constantinopoli ut de quaestionibus disciplinaribus ageret quae in praecedenti concilio praetermissae erant. Concilium non fuit universale. Eius canon XXXVI ratificat, quin novi aliquid addat, canonem XXVIII Concilii Chalcedonensis iam prius recensiti ([1]).

STEPHANUS JUNIOR, BYZANTINUS.

Post conciliabulum Hieriae (753) contra cultum imaginum congregatum, incepit persecutio in qua etiam Stephanus a. 766 occisus est. Teste eius biographo, Stephano diacono, sic martyr byzantinus locutus est:

> Quanam enim ratione vestram synodum oecumenicam dicitis, quam neque approbavit Romanus Pontifex (quamquam canone praescribitur res ecclesiasticas absque Papa Romae canonizari non posse), neque Alexandrinus ,ut verum fatear, neque Antiochenus neque Hierosolyminatus? ([2]).

CONCILIUM II NICAENUM (787).

Primi in sessionis locis et in subscriptionibus fuerunt legati romani, nempe « Ecclesiae apostoli Petri ».

sessio II

Recitatae sunt litterae Papae Hadriani ad imperatores et ad omnes orientales in favorem cultus imaginum et reliquiarum sanctorum. Postea lecta est epist. Hadriani ad Tarasium Patriarcham byzantinum. Statim legati romani interrogaverunt a Tarasio utrum cum Hadriano consentiret. Tarasius respondit iam Paulum laudasse fidem romanorum.

([1]) Cfr. Ibid. 960.
([2]) Cfr. Vitam scriptam a Stephano diacono PG 100, 1144.

Hoc testimonium sequi necessarium est, et inconsulte agit qui huic conatur resistere. Unde Hadrianus praesul senioris Romae cum esset, particeps eorum quae praedicto testimonio testificati sunt, scripsit expresse et veraciter piis imperatoribus nostris, atque ad humilitatem nostram, affirmans bene ac optime se habere antiquam traditionem Ecclesiae catholicae... consonamus et confirmamus atque permanebimus in significatione litterarum quae lectae sunt (1).

Deinde Patres consenserunt:

Tota sacratissima synodus ita credit, ita sapit, ita dogmatizat (2).

Legati romani interrogant:

Dicat nobis sancta synodus si admittit litteras sanctissimi Papae senioris Romae an non. Sancta synodus dixit: Sequimur et suscipimus et admittimus (3).

Ioannes, presbyter, legatus dioecesis Orientis, applicavit illud « misericordia et veritas obviaverunt sibi » concordiae inter Tarasium et Hadrianum. Irene vero imperatrix divinitus mota amplexa est romanam Ecclesiam et fecit eam in medium transire et « orthodoxam patefacere fidem ». Alii iudicant concorditer cum epist. Hadriani (4).

sessio III

Legati romani dixerunt:

Benedictus Deus, qui Orientis sanctissimi summi sacerdotes concordes in orthodoxa fide et adoratione venerabilium imaginum sanctissimis Hadriano Papae romano et Tarasio Patriarchae novae Romae, inventi sunt: et qui ita non confitetur, anathema sit a sanctis trecentis decem et octo Patribus, qui hic ante collecti sunt. Sancta synodus dixit: Fiat! Fiat! (5)

Tota synodus quae per gratiam Christi...et imperatorum... congregata est, relationem quae facta est ab Hadriano Papa senioris Romae ad orthodoxissimos imperatores...et chartam... Tarasii... et litteras...ab Orientis summis sacerdotibus... recipientes, consentimus et salutamus. Tarasius... dixit: Contentio quievit, et medius paries sublatus est inimicitiae. Oriens, occidens, septembrio et me-

(1) MANSI XII, 1086. Cfr. G. OSTROGORSKY, *Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung, Seminar. Kondakov.* 6 (1933) 73-87.

(2) Ibid. 1087.

(3) Ibid. 1087.

(4) Ibid. 1089-1111.

(5) Ibid. 1146. Cfr. etiam 1119-27, 1136, 1153.

sembria sub iugo uno et una symphonia facti sumus. Sancta synodus dixit: Gloria tibi, Domine, qui unisti nos! Tarasius...: Gratias pacifico Christo, vero Deo nostro cum Patre et Spiritu Sancto, in saecula! (¹).

Concilium concordiam proclamat cum epistola Papae Hadriani, cuius « testimonium sequi necessarium est ». Sic unio inter Orientem et Occidentem magnificatur.

* * *

Post concilium Chalcedonense quod supremam auctoritatem Leonis Papae in docendo, iudicando et gubernando palam scripto recognovit, dissensiones christologicae separant inter se Ecclesias Orientis et tandem etiam sedem byzantinam a sede romana. Sed etiam durante illo schismate acaciano non omnia testimonia de auctoritate sedis romanae silent cum ad eam confugiant qui monophysismum deplorant. Concilium II Constantinopolitanum videtur in tuto ponere velle sedem romanam cum simul Papam Vigilium ut haeresi indulgentem excommunicatione damnet. Attamen nemo proponit eius substitutionem in sede. Saec. VII fautores orthodoxiae contra monoenergismum et monothelismum primatum romanae sedis affirmant, idque a III Concilio Constantinopolitano confirmatur, non obstante damnatione Honorii ab ipsa sede romana dein confirmata. Tandem Concilium II Nicaenum supremum magisterium sedis romanae equivalenter asserit.

CONCLUSIO.

Secundum propositum scopum, recensui omnia testimonia Patrum graecorum quae ad sedem romanam respiciunt. Hoc documentarium, quoad potui completum, ulterioribus investigationibus et dialogo cum orthodoxis abundantem materiam praebet.

Liceat mihi pacata obiectivitate et ad modum statisticae aliqua brevissime colligere.

Adducta sunt Patrum et Conciliorum testimonia 45:

Ex his auctoritatem romanam recusant Firmilianus et aliquo modo Polycrates et Concilium II Constantinopolitanum, quod tamen salvat sedem cum damnet episcopum. Simplicem amicitiam exprimunt 3; Dionysius alexandrinus, synodus byzantina a. 382

(¹) Ibid. 1154.

et Anatolius byzantinus. Laudes reprehensionibus miscent 5; eusebiani, Basilius, Nestorius,, Paulus II byzant. et III Conc. Constantinopolitanum, quod sequitur Agathonem et damnat Honorium. Nihil dicunt quoad auctoritatem *universalem* Romae 5; Anatolius alex., Nicaenum I, Constantinopolitanum I, Ioannes antiochenus et concilium Quinisextum.

Triginta testimonia diversimode auctoritatem universalem et eminentem sedis romanae efferunt.

In magisterio	In iudicando:	Suprema auctoritas: vago modo:	magis specifice:
Ignatius	Marcellus	Ignatius	Ephesinum
Irenaeus	Sardicense	Irenaeus	Socrates
Dionysius Cor.	Athanasius	Origenes	Theodoretus
Nazianzenus	Chrysostomus	Chrysostomus	Chalcedonense
Epiphanius	Cyrillus al.	Cyrillus	Episcopi illyrici
Cyrillus alex.	Ephesinum	Flavianus	Dorotheus Thess.
Conc. Ephesi	Eutyches	Anatolius byz.	Archimandritae Syri
Eutyches	Flavianus	Acacius	Ioannes II byz.
Flavianus	Eusebius Dor.	Ioannes Nic.	Maximus
Theodoretus	Theodoretus		Stephanus iunior.
Conc. Chalcedonense	Chalcedonense		
Apocrisiarii alex.			
Dorotheus Thess.			
Archimandritae Syri			
Ioannes II			
Epiphanius byz.			
Sophronius			
Maximus			
II Nicaenum			

Radicem auctoritatis sedis romanae in Petro reponunt:

Ignatius, Irenaeus, Sardicense, Athanasius, Epiphanius, Flavianus, Theodoretus, Chalcedonense, Apocrisiarii alex., Dorotheus Thessal., archimandritae syri, Ioannes II byz., Epiphanius byzant.. Sophronius, Paulus byzant., Maximus.

I. Ortiz de Urbina S. I.

L'institution de l'office du « théologien » dans l'Eglise Roumaine Unie

L'union de l'Eglise roumaine de Transylvanie avec l'Eglise catholique était un fait accompli après le grand Synode de 1698. Pour garantir tous les effets civils inhérents à cette union, il était nécessaire d'obtenir une confirmation et un statut juridique de la part du gouvernement central de l'empire d'Autriche. Ce qui fut fait par l'acte (« diploma ») impérial du 19 mars 1701. Ce même acte confirmait l'évêque Athanase dans sa charge épiscopale, mais lui donnait aussi un conseiller appelé « théologien ». Dans le présent article nous voudrions établir les faits et démêler les intentions qui amenèrent les autorités viennoises à introduire dans l'Eglise roumaine unie cette nouvelle charge du « théologien »; en second lieu nous voudrions, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici, préciser sur la base des documents officiels, les attributions du « théologien ».

Le voyage d'Athanase à Vienne

Déjà en 1698 Athanase avait senti le besoin de se rendre à Vienne. Par l'union avec l'Eglise catholique il se voyait profondément séparé de son ancien chef, le métropolite orthodoxe de Bucarest qui l'avait ordonné évêque; il avait perdu aussi l'appui moral et matériel du prince roumain de la Valachie et plus qu'auparavant il restait en proie aux pressions toujours plus fortes des calvinistes. Seule l'aide réelle de l'empereur catholique de Vienne pouvait le tirer de l'isolement et le soutenir dans la nouvelle voie dans laquelle il s'était engagé [1].

[1] Ainsi, il désirait assurer le nouveau statut juridique issu de l'union, l'appui nécessaire dans les luttes qu'il lui fallait soutenir contre les ennemis de l'union, les privilèges et les exemptions de son clergé. Cf. la lettre d'Athanase du 20 nov. 1698 dans *Memoriile Secțiunii Istorice,*

Le voyage à Vienne qu'il projetait en 1698 n'ayant pu se réaliser, il aura accepté avec d'autant plus d'empressement l'invitation qui lui vint de Vienne à peu près deux ans plus tard. Après avoir réuni encore une fois le Synode de son diocèse, il entreprit le voyage le 6 janvier 1701. Il était accompagné par son vicaire général, Melinte, par le jésuite Charles Neurauter, aumônier du commandant des troupes autrichiennes en Transylvanie, par le noble roumain Etienne Raţiu, procureur de l'Eglise roumaine, et par son secrétaire, un calviniste (1). Ils arrivèrent à Vienne le 5 février 1701. Quelques jours plus tard eut lieu une conférence à laquelle participèrent le cardinal Kollonich, le comte Samuel Kalnokij, chef de la chancellerie de la cour de Transylvanie, Jean Fiath, secrétaire de la même chancellerie, le P. Gabriel Hevenessi, supérieur de la résidence des jésuites à Vienne et théologien du cardinal Kollonich, le vicaire général Melinte et le P. Neurauter.

Athanase exposa les huit points établis par le Synode avant son départ. Leur contenu peut se résumer ainsi:

1. Tous sont décidés de rester dans l'union déjà faite et sont désireux de la consolider.

2. Tous demandent qu'Athanase soit confirmé dans son siège épiscopal par l'empereur.

3. On désire une nouvelle confirmation des privilèges que, comme Roumains, ils avaient obtenus des princes transylvains.

4. On demande la confirmation de l'acte de 1698 (du diplôme concédé en 1698) et la protection des roumains unis opprimés par les non-catholiques.

5. On voudrait la restitution des 36.000 florins prêtés par les prêtres roumains à l'empereur durant la guerre contre les Turcs.

Ser. III, Tom. XIII (1932), p. 136; la lettre d'Athanase du 30 mai 1699, dans N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae Sti. Stephani*, I, Oeniponte 1885, p. 270, et celle de Baranyi du 27 nov. 1698, *ibid.*, p. 220.

(1) Les informations relatives au voyage d'Athanase à Vienne et les affaires qui y furent traitées nous sont connues par une relation militaire rédigée par Neurauter lui-même et publiée en partie dans Nilles, *op. cit.*, pp. 271-73.

6. Contre l'oppression exercée par les nobles non-catholiques on requiert la protection du commandant des troupes autrichiennes établies en Transylvanie.

7. Dans le diplôme que l'on désire voir accordé aux Roumains, on devrait préciser les termes qui ont trait aux exemptions et aux privilèges afin qu'ils ne puissent pas être interprétés de travers par les hérétiques.

8. L'évêque demande l'exemption des dîmes pour lui et pour ses prêtres (1).

Le cardinal Kollonich se montra content de l'exposé d'Athanase et promit de s'employer à ce qu'aux requêtes du clergé roumain soit donnée satisfaction. Athanase fut nommé conseiller impérial et on lui promit une somme de 6.000 florins pour lui permettre d'acheter des terrains qui assureraient des rentes fixes à l'évêché uni de Transylvanie.

Le procès canonique

Mais, selon l'usage en vigueur pour les évêques latins, il fallait qu'avant sa confirmation comme évêque catholique, Athanase se soumît à un procès canonique.

Son cas, cependant, n'était pas ordinaire. En effet, le procès canonique devait tout d'abord vérifier l'absence d'empêchements canoniques chez le candidat à l'épiscopat et examiner ses capacités pour la charge à laquelle il était proposé. Or, Athanase était déjà évêque dûment consacré, et il était l'unique évêque de toute une Eglise récemment unie à l'Eglise catholique. En outre, le Synode roumain avait rédigé une déclaration dans laquelle il exprimait son désir d'avoir Athanase et pas un autre comme évêque pour les unis de Transylvanie (2), et dans le décret d'union de 1698 il avait été stipulé que personne ne pouvait enlever sa charge à l'évêque roumain (Athanase).

On passa outre et le procès canonique eut lieu. A cette fin de nombreuses informations sur la personne d'Athanase avaient été recueillies; elles provenaient de différentes sources. Ce sont

(1) Nilles, *op. cit.*, pp. 274-79.

(2) Cf. la déclaration dans Al. Pop, *Desbinarea în Biserica Românilor din Ardeal şi Ungaria 1697-1701*. Bucureşti 1921, p. 54.

précisément ces informations qui vont mettre la personne d'Athanase dans une lumière peu favorable, au moins aux yeux du cardinal Kollonich; elles auront une influence décisive quand on prendra les mesures nécessaires pour assurer l'avenir de l'union sous la conduite d'Athanase. Parmi ces mesures figurera au premier plan l'institution de la charge du « théologien ».

Une première source d'informations dont le cardinal Kollonich allait disposer, n'était autre qu'une série de plaintes et d'accusations envoyées de Transylvanie à Vienne contre Athanase. Evidemment, l'évêque n'avait pas que des amis parmi les membres de son clergé (1). Il est probable que d'eux venaient les plaintes et les accusations reçues à Vienne, qui n'hésitaient pas à le présenter comme indigne pour la charge d'évêque. Par leur contenu on voit qu'elles sont postérieures au Synode d'union de 1698 et même à l'année 1699.

Réunies de façon à constituer une liste en 22 points sur l'ordre du cardinal Kollonich, elles furent présentées à l'évêque pour qu'il puisse préparer sa réponse et sa justification (2). Vu l'impression qu'elles produisirent sur le principal juge, le cardinal Kollonich, il convient de les examiner de plus près.

Les quatre premières accusations dépeignent le comportement moral peu édifiant et par conséquent peu digne de l'évêque. Relevons un point: Athanase aurait transformé sa résidence, qui était un monastère, en une auberge. Qu'y a-t-il de vrai dans cette affirmation? Quinze ans avant l'union Athanase avait acheté une petite maison dans laquelle on fabriquait de la bière et du vin; on les vendait ensuite. Après l'union et jusqu'en 1711 il est avéré que cette activité ne cessa pas; en effet, Athanase lui-même en parle dans une lettre du 30 novembre 1711 au cardinal Auguste Christian de Saxe (3) et elle est aussi mentionnée dans une relation du chancelier N. Bethlen (4). Déjà en 1703, le gouvernement de Transylvanie avait intimé à Athanase l'ordre de cesser ce commerce et d'enlever du mur le lierre qui, comme une enseigne, l'or-

(1) NILLES, *op. cit.*, p. 266.

(2) *Ibid.*, p. 279, note.

(3) N. IORGA, *Două scrisori ale lui Atanasie Anghel*, dans *Academia Română, Memoriile Secțiunii Istorice*, seria III, t. XIII (1933), pp. 7-8.

(4) G. ȘINCAI, *Chronica Românilor și a mai multor némuri* III, București 1886, pp. 313-14.

nait ([1]). Sans doute il y eut là des abus qui ne s'accordaient pas avec la dignité du propriétaire. Cependant le cardinal Kollonich n'obligea pas Athanase à fermer cette maison vu qu'elle était une source de rentes si opportune pour subvenir aux besoins de son Eglise. Probablement lui recommanda-t-il plus de prudence, et de fait l'évêque promit de ne plus admettre en ce local des danses, surtout avec les femmes, et de faire cesser les chasses bruyantes.

Avec les points 5 et 6 la critique se portait sur la trop grande liberté qu'Athanase laissait à ses parents dans l'administration des biens ecclésiastiques. Ceux-ci sans doute en abusaient, mais nous ne connaissons pas les faits concrets auxquels la critique fait allusion. Athanase promettra de confier toute cette administration à un économe qui agira sous son contrôle et celui du « théologien ».

Les accusations suivantes, de 7 à 11, regardent l'administration des sacrements, surtout les ordinations faites par l'évêque. Il aurait ordonné des personnes ignorant même les choses religieuses les plus élémentaires. En ce temps l'ignorance du clergé était fort grande et différents synodes du XVIII[e] siècle insistaient sur la nécessité d'une meilleure préparation des candidats au sacerdoce. Sous Athanase lui-même, dans le synode de 1700, le 2[e] canon prescrivait que les candidats aux ordres doivent savoir le psautier, le chant ecclésiastique et l'administration des sacrements ([2]). Quand le gouvernement de Transylvanie interpréta le « diplôme » impérial de 1699, il touchait aussi ce point: « A l'évêque roumain, il n'est pas licite d'ordonner prêtres, des personnes indignes ... » ([3]). On demandait en outre que les candidats au sacerdoce soient examinés non seulement par les prêtres roumains, mais aussi par un représentant de la religion à laquelle ils s'unissaient. A l'évêque on reprochait aussi d'ordonner des personnes mariées une seconde fois ou de leur permettre après un second mariage de continuer l'exercice de leur fonctions sacerdotales, ce qui est tout à fait contraire à la tradition de l'Eglise

([1]) Cf. A. Bitay, *Un amănunt necunoscut din viața lui Atanasie Anghel* 1703, dans *Revista Istorică* XXI (1935), p. 21-22.

([2]) Nilles, *op. cit.*, p. 250.

([3]) G. Barițiu, *Părți alese din Istoria Transilvaniei*, vol. I, Sibiu 1889, p. 187.

orientale et jugé fort grave par plusieurs synodes. Autre accusation: il aurait donné le diaconat à des enfants.

Quant au divorce, il aurait facilement concédé le « libellum repudii ».

A plusieurs de ces accusations se joint celle de la cupidité. Si Athanase concédait facilement le divorce, c'était contre de l'argent (point 9), de même il conférait le diaconat aux enfants pour avoir de l'argent (point 11); s'il ordonnait des prêtres en trop grand nombre ou malgré leur indignité, c'était un moyen d'augmenter ses ressources (point 12). On se plaignait qu'il imposait de lourdes taxes au clergé (point 12); on ne craignait pas de lui demander de rendre compte de l'argent reçu pour le voyage à Vienne (point 13) et pour l'impression d'un livre (point 16). Les questions d'argent jouaient donc un rôle important dans la vie d'Athanase — aux yeux de certains même son élection et sa consécration épiscopales semblaient avoir eu lieu à la suite de compromis financiers (1). Ajoutons que ses relations avec le prince de Valachie, C. Brâncoveanu, avaient à leur base des affaires d'ordre matériel. L'accusation de cupidité semble donc avoir eu des fondements réels (2).

Plus grave certainement fut l'accusation selon laquelle Athanase n'aurait pas été sincèrement uni à l'Eglise catholique. Malgré toutes les admonestations antérieures, il aurait imprimé un livre dans lequel l'article hérétique « que le Saint-Esprit procède du Père seul » n'avait pas été corrigé (point 15). De fait, Athanase imprima en 1699 un livre « Bucovna »; il contenait le credo, les commandements et les sacrements (3); l'évêque arménien catholique de Transylvanie, Oxendius Verzirescu (1695-1715) y trouva des erreurs, comme le rapporte le P. Gabriel Kapi, supérieur de la mission jésuite en Transylvanie (1658-1728) (4). Athanase maintenait des relations épistolaires avec le prince orthodoxe de Valachie (point 20). De fait, ces relations sont prouvées non seulement par la promesse de 6.000 florins faite par Brâncoveanu (5),

(1) NILLES, *op. cit.*, p. 193.

(2) Cf. IORGA, *Doua scrisori*, p. 133.

(3) Cf. BIANU-HODOŞ, *Bibliografia Românească veche* I, Bucureşti 1903, p. 370.

(4) Voir plus bas, p. 8.

(5) Cf. BIANU-HODOŞ, *op. cit.*, p. 375; *Chiriacodromion*, Belgrad 1699.

mais aussi par la préface d'un autre livre imprimé par l'évêque où C. Brâncoveanu est déclaré vrai patron de la métropole d'Alba Iulia [1]; Brâncoveanu avait aussi fait à l'évêque de Transylvanie une donation consistant en quelques domaines de Merisani. Qu'Athanase ait écrit dans une de ses lettres au prince qu'il n'était pas sincèrement uni (point 19), est une accusation dont nous ignorons la valeur. Le protopope Abraham sur le témoignage duquel elle est fondée, nous est inconnu et n'apparaît dans aucune des listes des protopopes de l'époque. Au synode de 1700, tous les protopopes de l'Eglise roumaine unie de Transylvanie, au nombre de 51 plus 3 de Maramureş, avaient signé de leur nom; aucun d'eux ne s'appelle Abraham. De même, le typographe du livre suspect, Nicolas, est inconnu; le typographe de l'imprimerie d'Alba Iulia s'appelait Mihai Istvanovici [2]. L'affirmation reste donc douteuse.

Quoiqu'il en soit de ce dernier point, plusieurs craignaient qu'après avoir amassé de l'argent Athanase ne passe en Valachie (point 21). D'autres encore avaient entendu dire qu'il n'était pas uni (point 22), et trouvaient un indice suspect dans le fait qu'il avait à ses côtés un secrétaire calviniste (point 14). Mais il faut dire que celui-ci lui avait été imposé déjà avant l'union par les calvinistes pour l'espionner et rapporter ses décisions et ses agissements de manière à pouvoir agir contre lui si c'était nécessaire [3].

Au point 17 les accusations parlent des écoles qui de fait manquaient dans l'Eglise roumaine de Transylvanie.

Toutes ces accusations devaient nécessairement faire une impression défavorable sur le cardinal primat Kollonich. Nous ignorons s'il y ajouta foi en tout ou en partie, mais des décisions qu'il allait prendre il résulte clairement qu'elles furent prises en considération et eurent leur poids.

Des informations avaient été demandées aux Jésuites et avant tout au P. Gabriel Kapi, supérieur de la mission Dace de Transylvanie. Celui-ci interrogea le P. Cristophe Gebhard, supérieur de la résidence de Sibiu, qui se contenta, sans prononcer un jugement propre, de rapporter ce qu'il avait appris de Dindar. Or, de Dindar il avait reçu une réponse négative à la question

(1) *Ibid.*

(2) Cf. BIANU-HODOŞ, *op. cit.*, p. 370.

(3) NILLES, *op. cit.*, p. 258.

de savoir si Athanase était uni ou non [1]. Dans sa lettre du 14 mars 1701 au cardinal Kollonich le P. Kapi ajoute que, selon son jugement, Dindar mérite confiance. Il rapporte ensuite qu'ayant parlé avec l'évêque arménien Oxendius Verzirescu, connaisseur de la langue roumaine, il a appris de celui-ci qu'il avait trouvé de nombreuses erreurs contre la foi et contre l'union dans un livre publié par Athanase [2]. Exprimant encore son avis personnel, le P. Kapi d'après ce qu'il a appris de différentes personnes, pense qu'Athanase n'est pas sincèrement uni et qu'il n'y a aucun espoir qu'il le soit vraiment [3]. Il semble bien que le P. Kapi n'a pas connu personnellement Athanase et qu'il forma son opinion sur la base d'informations fournies par d'autres.

Egalement selon le jugement du P. Baranyi qui avait tant travaillé pour l'union, et d'autres jésuites d'Alba Iulia qui connaissaient Athanase mieux que les autres, celui-ci n'était pas exemplaire sur tous les points [4].

Sans doute, le cardinal Kollonich était-il suffisamment au courant de quelques autres faits qui jetaient une ombre sur la figure d'Athanase. Il savait qu'Athanase avait été élu évêque avec l'appui des calvinistes, que ceux-ci avaient offert l'argent nécessaire pour obtenir sa consécration épiscopale à Bucarest, du moins selon certains témoignages, qu'Athanase, uni depuis trois ans, conservait auprès de soi son secrétaire calviniste et qu'il avait étudié dans les écoles calvinistes. Peut-être avait-il appris de Dindar, avec qui il était en relations, les faits qui s'étaient passés à Bucarest: le refus du prince et du métropolite de conférer la consécration épiscopale à Athanase à cause de son jeune âge et de sa vie pas suffisamment exemplaire, les instructions données par Dosithée, patriarche très anticatholique de Jérusalem, qu'Athanase avait promis d'observer; enfin les dons reçus par le prince de Valachie.

(1) Cf. la lettre de Gebhard dans NILLES, *op. cit.*, p. 267.

(2) Lettre de Kapi, *ibid.*, pp. 263-67.

(3) *Ibid.*, p. 266: « Modernus autem episcopus, vox est omnium pene quibus notus est, est non tantum rudis (caetera enim taceo), sed etiam de Unione vera suspectissimus ... hic non est spes quod unquam vere erit unitus, quantumcumque is promittat ».

(4) *Ibid.*, p. 269: « ... et ipsi metropolitam nondum censerent esse eum qui ad omnem virtutem et mandatorum Dei observantiam aliorum forma dici posset ».

L'opinion de Kollonich sur les Orientaux

Mais abstraction faite de la personne d'Athanase et des accusations portées contre lui, quelle opinion le cardinal Kollonich s'était-il formée sur les évêques orthodoxes en général? Une lettre envoyée par lui à la S. Congrégation de Propaganda Fide, le 28 avril 1701, nous la révèle sans ambiguïté: les évêques schismatiques sont plutôt des athées, sans foi, simoniaques et l'on peut se demander s'ils sont validement ordonnés et consacrés (1).

Le cardinal portait un semblable jugement négatif et erroné sur l'Eglise orthodoxe elle-même. Il avait une liste d'erreurs attribuées aux Eglises orientales, tirée des écrits du P. Jacques Sirmond. Parmi les 40 points de cette liste relevons les suivants: la négation de la procession de l'Esprit Saint du Fils, la négation de la primauté du Pape, de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, celle du purgatoire; à côté de ces erreurs la liste taxait de la même note des usages qui n'avaient d'autre tort que de différer de ceux fixés par la discipline catholique latine. Ainsi on considérait comme une erreur et on condannait le fait de ne pas jeûner le samedi, de préparer une fois par an le pain consacré pour les malades, de ne pas permettre aux latins de célébrer sur leurs autels, de ne célébrer qu'une messe par jour sur le même autel, de manger la viande le vendredi quatre fois par an. En plus de ces « erreurs », on attribuait aux orientaux certains usages ou abus qui n'auraient pas dû être généralisés ou que le rédacteur de la liste n'avait pas compris. Ainsi, on dit que chez les orientaux le divorce est permis sans aucune raison, au gré des contractants; que les orientaux enseignent que personne ne

(1) *Archivio de la Sacra Congregazione di Propaganda Fide, Scritture riferite nei Congressi Greci di Croazia, Dalmazia, Schiavonia, Transilvania e Ungheria, 1642-1760*, vol. I, fol. 136: « Interea Episcopi schismatici, aut potius athei et sine fide homines absque ulla consideratione simoniace quosdam in sacerdotium assumunt et ordinant, in matrimoniis, divortiis, bigamis, et omnibus sacramentis pro libitu dispensant, ita ut unus quandoque duabus aut tribus feminis quasi uxoribus ex dispensatione talium Episcoporum abutatur. Sic denique vivunt, ut sine lege agentes, merito dubium movent an ullus eorum in sacerdotem, minus Episcopum rite et valide sit consecratus ».

peut commettre un péché mortel et que la fornication n'est pas un péché grave; que les religieux orientaux n'observent pas l'obéissance, ni même la chasteté et qu'ils sont usuriers; que les confesseurs obligent les fidèles à tuer les latins, leur promettant par cet acte la rémission de leurs péchés; que les dignités ecclésiastiques sont vendues pour de l'argent, que leurs prêtres sont bigames, etc. (1).

Une liste semblable fut transmise par Kollonich aux jésuites missionnaires de Transylvanie (2). Malheureusement il est avéré que le cardinal Kollonich prêtait foi à ces jugements aussi durs pour les Orientaux. En effet, dans la lettre du 17 décembre 1701 qu'il envoya à la Propagande à Rome, il ne cacha pas son désappointement: après avoir travaillé beaucoup, dit-il, pour unir les orientaux du royaume de Hongrie avec l'Eglise catholique, et quand les espoirs d'heureux résultats semblaient fondés et que l'union était déjà réalisée, il dut expérimenter d'amères désillusions à cause de l'inconstance des orientaux qui retournaient à leurs anciennes erreurs (3). Nous savons que parmi ces erreurs il comptait aussi certains usages fort légitimes que les orientaux n'avaient jamais eu l'intention d'abandonner en faisant l'union. N'empêche que cette ignorance et ces confusions produisaient leurs effets néfastes dans l'esprit du cardinal.

Il savait aussi que l'influence ou les traces que la domination et la propagande religieuse des calvinistes avaient pu laisser dans l'Eglise roumaine, n'étaient pas sans importance et il n'ignorait pas les tentatives insistantes de ces hérétiques pour attirer les Roumains à leur confession. Etait-il vrai qu'Athanase avait fait le serment de soumission au surintendant calviniste, comme l'insinuait le P. Bod (4), et cela encore après le Synode d'union de 1698? Le cardinal le savait-il?

Il se trouvait devant une situation extrêmement difficile et délicate. D'une part, l'union était faite et devait être maintenue et consolidée à tout prix. D'autre part, Athanase, qui était venu à Vienne pour être reconnu et confirmé comme évêque catholique

(1) Cf. NILLES, *op. cit.*, p. 116-19.
(2) Le texte dans NILLES, *op. cit.*, p. 119-21.
(3) *Ibid.*, p. 15.
(4) Cf. BARIȚIU, *op. cit.*, p. 197, note 2.

et chef de cette Eglise roumaine, paraissait peu apte à remplir cette charge: formation théologique et spirituelle insuffisantes, vie morale peu édifiante, caractère faible et incertain, union à l'Eglise catholique douteuse, peut-être pas sincère. De plus, l'Eglise qu'il devait gouverner souffrait de grandes difficultés internes, devait compter avec les orthodoxes de Valachie qui considéraient l'union comme un abandon des traditions orientales, et était en butte aux attaques violentes des calvinistes dont ses fidèles dépendaient économiquement: presque toutes les terres sur lesquelles travaillaient les Roumains appartenaient aux calvinistes, qui avaient par là de nombreux moyens pour agir contre eux et dont l'empereur ne pouvait les protéger que d'une manière tout à fait insuffisante.

Trois voies de solution

Le P. Kapi avait dit que toute l'œuvre de l'union dépendait uniquement d'Athanase (1). A coup sûr le cardinal Kollonich doutait fort que l'évêque possédât les qualités requises pour maintenir l'union. Que faire? Trois solutions pouvaient être envisagées: remplacer Athanase par une autre personne plus capable et plus sûre, le confirmer comme évêque en exigeant une promesse d'amendement, ou le maintenir et le soutenir sous certaines conditions à préciser.

Le cardinal avait pensé à la première solution. Interrogé à ce propos, le P. Kapi ne manqua pas de noter les graves conséquences que pourrait avoir une telle mesure. Tout le mouvement de l'union, disait-il, était fondé sur la personne de l'évêque et l'écarter pourrait causer une révolte non seulement en Transylvanie, mais aussi en Valachie et en Moldavie, au point de mettre en péril tout ce qui avait été fait jusqu'ici (2). D'ailleurs, comme nous l'avons vu, le clergé roumain avait fait la demande expresse qu'Athanase soit maintenu à leur tête, renouvelant ainsi une déclaration déjà faite au Synode d'union de 1698. Enfin, en éloignant Athanase qu'on aurait pu pourvoir d'un bénéfice, qui avait-

(1) Nilles, *op. cit.*, p. 265: « Tota haec Unio, existimo ego, innititur veluti fundamento, episcopi personae ».
(2) *Ibid.*, p. 266.

on pour le remplacer? Parmi les protopopes roumains aurait-on trouvé une personne meilleure sous tous les aspects? Nommer un évêque de rite byzantin, mais non roumain, aurait été une solution très risquée. Quant à choisir un évêque parmi les latins, on ne pouvait y penser en ce moment, les Roumains s'y seraient opposés absolument. Cependant le P. Kapi était d'avis que le changement d'Athanase pourrait se faire sans provoquer de troubles majeurs; en opinant ainsi il se basait sur le fait qu'Athanase avait des ennemis dans son clergé, que tous les fidèles connaissaient ses défauts et que les Roumains savaient par l'histoire que de tels changements dépendaient autrefois de l'arbitraire des princes en Valachie et en Moldavie. Mais il fallait abandonner cette solution parce que tout nouvel évêque devait être élu de façon régulière par le synode de l'Eglise roumaine. On ne pouvait pas courir ce risque.

En faveur d'une simple confirmation d'Athanase sans poser aucune condition, on disposait du témoignage du P. Baranyi, du P. Bellusi et d'autres jésuites d'Alba Iulia. Ils connaissaient bien Athanase et n'avaient aucune difficulté pour reconnaître que ce n'était pas précisément l'évêque requis par les canons; mais ils étaient d'avis qu'on pouvait le confirmer dans sa charge. De sa sincérité quant à l'union, il n'y avait pas lieu de douter, pensaient-ils (1). Mais Baranyi, qui connaissait les défauts notables d'Athanase, pourquoi ne proposait-il pas des mesures de précaution? Avait-il quelque moyen ou quelque plan pour empêcher Athanase de retomber dans les erreurs et les fautes passées? Nous l'ignorons, mais on peut affirmer que le P. Barany n'était nullement indifférent à l'avenir d'une union qui était en grande partie son œuvre. Croyait-il que l'amitié qui le liait à l'évêque et l'influence qu'il pouvait exercer sur lui étaient des garanties suffisantes pour assurer la consolidation et les progrès de l'union? Quoiqu'il en soit, le cardinal Kollonich penchait vers une autre solution.

Il avait son idée et, contre l'avis des jésuites de Transylvanie, il la mit en exécution. Vu le jugement fort négatif qu'il portait sur les orientaux, il était persuadé que ceux-ci en s'unissant à l'Eglise catholique, ne pouvaient se suffire à eux-mêmes

(1) *Ibid.*, p. 269.

et ne deviendraient pleinement catholiques qu'avec l'aide de quelqu'un de rite latin, capable et bien instruit. Si à l'évêque et à l'Eglise roumaine on imposait un tel homme, avec des obligations bien déterminées en vue de consolider l'union et d'éviter les erreurs et les actes abusifs du passé, on obtiendrait une garantie suffisante pour raffermir et faire progresser dans le catholicisme ces Roumains tout en leur conservant leur rite oriental.

L'institution du « théologien »

Dans une lettre du 28 avril 1701 il exposa ces vues au Saint-Siège. Il y expliquait comment dans l'absence d'une personne pleinement apte à l'épiscopat parmi les orientaux, il fallait se résigner à accepter des personnes même médiocres. Si à côté d'eux on mettait un prêtre de rite latin pour les assister et les aider, on pouvait espérer sérieusement qu'avec le temps ils deviendraient tout à fait aptes à gouverner leur Eglise (¹).

Notons que cette lettre fut écrite après que la décision avait été prise de donner à l'évêque roumain un théologien de rite latin. Ce qui se faisait avec Athanase devrait se faire, pensait-il, avec tous les évêques orientaux unis au moins jusqu'au jour où on trouve parmi eux des personnes vraiment capables de gouverner leur diocèse.

Ce prêtre de rite latin, il l'appelait « théologien ». Ici ce titre a une signification un peu différente de celle qu'on lui donne habituellement, c'est-à-dire de spécialiste en questions théologiques. Mais l'idée de l'appeler ainsi est venue sans doute à l'esprit du cardinal Kollonich du fait que les évêques latins avaient (et ont encore) un chanoine théologien dont ils se servaient pour

(¹) *Archivio Propaganda Fide, vol. cit.*, fol. 137: « Si hoc tempore non habemus [subiecta] capacissima, inveniemus saltem capacia et summe necessaria adeoque sufficientia pro nunc, donec efformentur capacissima. In diversis enim locis et seminariis educantur similia ad statum ecclesiasticum subiecta graecos ritus observatura. Ipsi praeterea Episcopi obligabuntur ut in omnibus fidei rebus et animarum cura nihil resolvant, nihil exerceant sine praescitu assistentis Catholico-Romani Theologi, qui nomine suae Majestatis et collato salario per me tanquam Primatem, Episcopo adjungetur. Atque ista ita subiecta promovenda, si actu non sint capacissima ad episcopatum, successive per assistentiam catholicorum theologorum reddentur capacissima ».

examiner des questions regardant la foi et la morale comme aussi pour enseigner la doctrine sacrée. La nomination d'un tel chanoine théologien attaché à l'église cathédrale de l'évêque était prescrite déjà par le concile du Latran IV (1218) et par le concile de Trente, et le canon 400 du Code de Droit Canonique, détermine encore aujourd'hui ses attributions.

Le cardinal pouvait penser qu'en employant un titre déjà existant, la charge qu'il entrevoyait et qui dépassait de beaucoup celle d'un chanoine théologien ordinaire, n'aurait pas suscité de suspicions. En tous cas, il est hors de doute que l'idée de donner à Athanase un théologien est venue du cardinal. Lui-même d'ailleurs avait un théologien, le P. Gabriel Hevenessi, S. J., qui en des questions nombreuses fut pour lui une aide opportune et un collaborateur précieux. D'ailleurs, le P. Baranyi était depuis plus de trois ans le conseiller d'Athanase et l'aidait dans le gouvernement de son Eglise et dans ses difficultés avec les ennemis de l'union; c'était un collaborateur apprécié par lui et par son clergé. Et Athanase lui-même, lors de son voyage à Vienne, avait pris comme compagnon et comme conseiller le P. Neurauter. Ces précédents ont pu influer sur la décision du cardinal Kollonich de transformer ces aides occasionnelles en des conseillers permanents ayant des obligations bien précises.

Faut-il se demander si ce ne furent pas les Jésuites qui suggérèrent cette idée au cardinal? Le supérieur des Jésuites en Transylvanie, le P. Kapi, consulté à ce propos, écrivit dans la lettre déjà citée, que selon son avis, ce n'était ni opportun ni nécessaire [1] Le P. Baranyi et les autres Pères d'Alba Iulia avaient assez de confiance dans Athanase; ils croyaient qu'il n'était pas nécessaire d'imposer à Athanase d'autres conditions que celles que l'Eglise catholique a l'habitude d'imposer.

[1] NILLES, *op. cit.*, p. 264: « Ut aliquis sacerdos noster per modum theologi episcopo adjungatur, nec puto expedire, neque necessarium esse. ...Non esse necessarium, quia sufficit id, quod hic sacerdos faceret, committere totum R. Patri Baranyi aut successori eius post ipsum, aut alicui alteri Patri nostro Albae commoranti. Certo nunc a P. Baranyi dependent popae plus quam a proprio episcopo, quem is in visitatione poparum comitatur: talis dependentia est Valachis minus aperta, ideoque minus odiosa. Posset autem ea dependentia episcopis semper commendari, et suaviter etiam imponi, hoc est, sub ea conditione, si se unitos vere velint probare ».

D'autres Jésuites auraient pu influencer le cardinal, par exemple le P. Hevenessi, le provincial d'Autriche, ou même le général des Jésuites. Mais on ne connaît aucun document dont on puisse déduire une intervention éventuelle du P. Hevenessi, et on doit en dire autant pour ce qui regarde le P. Ladislas Sennyey, alors provincial d'Autriche (1698-1702) et du P. Général Thyrse Gonzalès (1687-1725). Le provincial dut être au courant de l'affaire, mais le Père Général fort probablement ne fut même pas consulté (¹).

Le second diplôme léopoldin

Une fois décidé de donner à Athanase et à l'Eglise roumaine unie un théologien, Kollonich veilla à faire approuver son plan par l'empereur et à insérer cette disposition dans le décret que l'on voulait donner aux Roumains. De fait, le 19 mars 1701 fut publié un décret de l'empereur Léopold I, appelé le second « *diplôme* » léopoldin (²). Nous devons nous arrêter un peu sur ce document, qui est fondamental dans notre question.

Le décret, après une introduction dans laquelle on rappelle les victoires de l'empereur sur les Turcs et l'union des Roumains avec l'Eglise catholique, établit les privilèges, les droits et les devoirs de l'évêque, du clergé et des fidèles roumains. L'Eglise roumaine et le clergé sont mis à parité avec l'Eglise catholique de rite latin, avec les mêmes privilèges et exemptions; les fidèles seront inscrits dans le « status » catholique de Transylvanie, et considérés comme de vrais fils de la patrie et non plus seulement comme des personnes tolérées.

Après ces trois premiers articles, le décret énonce quelques mesures nécessaires à la consolidation de l'union et à son dévelop-

(¹) Certains historiens roumains affirment que l'imposition d'un théologien dans l'Eglise unie a été l'œuvre des jésuites, mais ils n'apportent aucune preuve. De notre part, nous n'avons trouvé aucun indice en faveur de cette hypothèse.

(²) On l'appelle second diplôme léopoldin, parce que le premier fut concédé par le même empereur également sur la question de l'union des Roumains le 16 février 1699. Sur l'authenticité du document, désormais pleinement prouvée, cf. Z. Pâclişanu, *In jurul diplomei a doua leopoldine*, dans *Cultura Creştină* XVIII (1938), p. 464-72.

pement: les catéchismes roumains (calvinistes) devront être retirés de la circulation et remplacés par d'autres conformes à l'enseignement catholique (art. IV); pour empêcher les erreurs et les abus du passé, il sera donné un théologien à l'Eglise roumaine (art. V); l'évêque devra s'abstenir de toute correspondance avec les non-catholiques, ou du moins montrer ses lettres au théologien (art. VI); on n'augmentera pas sans nécessité le nombre des prêtres; ceux-ci mèneront une vie édifiante et seront d'un âge convenable; ils seront traités paternellement par l'évêque; les nouveaux livres seront soumis à la censure du théologien (art. VII); trois écoles seront ouvertes pour les Roumains et des églises seront construites là où c'est nécessaire (art. VIII); dans les difficultés majeures on recourra par l'entremise du théologien, à l'archevêque de Strigonia (art. IX); les taxes d'étole seront fixées et la communion sera administrée plusieurs fois l'an (art. X); les Roumains qui veulent profiter des privilèges concédés par l'empereur doivent être sincèrement unis (art. XI); pour l'élection d'un nouvel évêque de l'Eglise roumaine unie, on présentera trois noms à l'empereur qui en choisira un (art. XIII). Les trois derniers articles précisent la manière par laquelle ce décret sera porté à la connaissance de tous et le soin que doivent prendre les autorités pour qu'il soit pleinement observé (1).

Pour nous, l'art. V a une importance capitale, c'est pourquoi nous le transcrivons en entier:

> Deinde, siquidem ob ignorantiam iurium canonicorum plurimi errores et ingentia scandala, tam per ipsum fors Episcopum et popas fuissent patrati et commissa, ad praecavendas itaque similes disconvenientias, certus quidam animi dotibus ornatus jurisque canonici prudentia praeditus rerumque gerendarum dexteritate clarus, per Nos, aut Dilectionem Nostram modernum scilicet Archiepiscopum Strigoniensem et successores ejusdem, quocitius declarabitur et demandabitur theologus, qui velut causarum generalis auditor, similibus inconvenientiis serio invigilabit, nec patietur ipsam Synodum, cui semper interesse debebit, Episcopum, ac popas, jurisdictioni eorundem concreditos, a tramite juris canonici praeceptisque Ecclesiae deviare; deinde

(1) Texte du diplôme dans NILLES, *op. cit.*, p. 292-301.

idem Episcopus ritus graeci directe ab antelato Archiepiscopo Strigoniensi, tanquam singulari patrono eorundem cum toto clero principalem habebit dependentiam ([1]).

Observons que les fonctions du théologien, constitué sans aucun doute à l'occasion de la confirmation d'Athanase et en grande partie à cause des déficiences rencontrées en lui, regardent toute l'Eglise roumaine unie et non seulement l'évêque, comme on le pense communément. Il exercera son office en se trouvant auprès de l'évêque, mais il veillera à ce que ni l'évêque, ni le synode, ni le clergé ne puissent dévier de la droite discipline ecclésiastique.

La nomination du théologien, selon les termes du diplôme, doit être faite par l'empereur lui-même, ou du moins par l'archevêque de Strigonia. Nous ne connaissons que le texte d'un seul décret de nomination, celle du P. Michel Salbeck, faite par l'impératrice Marie-Thérèse le 30 octobre 1752. On y dit que des trois sujets présentés par le provincial des jésuites, c'est le P. M. Salbeck qui est nommé théologien ([2]). Au synode de l'Eglise roumaine unie, tenu en 1739, on lut le décret impérial de nomination du P. Nicolas Jánossi, mais le texte ne nous est pas connu ([3]). L'empereur intervenait donc directement dans la nomination des théologiens, la considérant comme une question de grande importance. La nomination n'était pas faite par les jésuites, ceux-ci devant seulement présenter à l'empereur les sujets aptes à cette charge. On ne connaît aucune intervention plus directe des supérieurs jésuites dans ces nominations.

LE THÉOLOGIEN JÉSUITE

Il convient de noter à ce point un autre fait important. Les treize théologiens qui occupèrent cet office dans l'Eglise roumaine furent tous des jésuites. Pour expliquer ce fait il y a plusieurs raisons. Durant plus d'un siècle, les jésuites avaient travaillé en

([1]) Cf. NILLES, *op. cit.*, p. 296-97.

([2]) Cf. A. BUNEA, *Episcopii Petru Paul Aron şi Dionisiu Novacovici*, Blaj 1902, p. 16, note 1.

([3]) I. M. MOLDOVAN, *Acte sinodali ale Basericei Romane de Alba Iulia şi Fagarasiu*, t. II, Blaj 1872, p. 81.

Transylvanie et y avaient développé un apostolat fécond; ils s'étaient intéressés aussi aux Roumains. Ils s'y trouvaient déjà avant que la principauté ne passât à la maison d'Autriche. Leur nombre s'accrut, quand de nouveaux jésuites vinrent en Transylvanie comme aumôniers des troupes impériales. Ce furent encore des jésuites qui avaient travaillé pour l'union des Roumains, en particulier ceux qui résidaient à Alba Iulia. Athanase avait eu comme conseiller le P. Baranyi; jamais, semble-t-il, quelque difficulté ou mésentente ne surgit entre eux, et le clergé ne montra jamais quelque mécontentement. Allant à Vienne, Athanase s'y était fait accompagner d'un jésuite, avec lequel il s'entendait très bien.

Outre cela, le cardinal Kollonich devait se rappeler de s'être servi des jésuites avec un grand succès dans la restauration catholique en Hongrie, d'où sa persuasion que les jésuites étaient les plus aptes pour un apostolat efficace parmi les orientaux, comme il résulte de son « Libellus supplex » de 1701 (1). Dans cette opinion il fut confirmé également par son correspondant et conseiller pour les questions relatives à l'Eglise orientale, Nicolas Papadopoulos. Celui-ci soutenait, non sans quelque exagération, que pour travailler avec espoir de plein succès parmi les orientaux, seuls les jésuites seraient les ouvriers vraiment aptes, et pour appuyer cette affirmation il n'apportait pas moins de sept arguments (2). D'ailleurs, il aurait été fort difficile pour le cardinal de trouver d'autres personnes qui auraient pu en ce moment accomplir le travail qu'il demandait, surtout avec le caractère de continuité qu'il désirait.

Ces faits expliquent suffisamment pourquoi tous les théologiens furent des jésuites, sans devoir recourir à des suppositions sans fondement. Il faut cependant remarquer que dans les documents officiels, on ne parle jamais de jésuites, mais uniquement de prêtres de rite latin. Et cela aussi bien dans les documents impériaux que dans les lettres pontificales. On n'excluait pas du tout la possibilité de nommer à ce poste d'autres prêtres latins: cela dépendait uniquement de la volonté de l'empereur ou du cardinal primat.

(1) Cf. NILLES, *op. cit.*, p. 15.
(2) *Ibid.*, p. 20-21.

Les jésuites qui occupèrent l'office de théologien appartenaient à la province d'Autriche, à l'exception du P. Charles Neurauter, qui était de la province de Bohème. Ils faisaient partie de la mission de Dacie, ou même de la « Missio Castrensis » qui se composait d'aumôniers militaires.

Quant à leur nationalité, ils étaient en majorité des hongrois; il y eut aussi un allemand, un bohème et un roumain. Certains d'entre eux connaissaient très bien la langue roumaine, d'autres non. Leur importance ne fut pas égale, car tandis que l'un ou l'autre ne resta en charge que peu de jours ou une année à peine, d'autres y restèrent de longues années.

Office perpétuel ou temporaire du théologien

Vu l'importance du second diplôme léopoldin et son caractère durable, nous pouvons nous demander si l'office de théologien dans l'Eglise roumaine était considéré perpétuel ou temporaire?

Dans le *diplôme* lui-même rien n'est dit explicitement sur la durée de cet office. Mais comme le document expose, quoique brièvement, les motifs de cette création, il s'ensuivrait logiquement que cet office devrait durer autant que les motifs qui l'avaient inspirée. Le motif énoncé (sans exclure la possibilité qu'il y en ait eu aussi d'autres) était l'ignorance du droit canon de la part de l'évêque; de là procédaient les nombreuses erreurs et les scandales commis soit par les prêtres soit même par l'évêque. Le théologien était donné à l'Eglise roumaine précisément pour empêcher de pareilles erreurs; il devait donc durer jusqu'à ce que le clergé et l'évêque fussent arrivés à une connaissance telle de la discipline ecclésiastique qu'ils pussent éviter la répétition de semblables inconvénients. Le théologien n'était pas nommé pour administrer ou gouverner l'Eglise roumaine à côté ou au-dessus de l'évêque, mais pour suppléer à ses déficiences et à celles de son clergé. C'est pourquoi la durée de l'office du théologien restait indéterminée et dépendrait de la rapidité avec laquelle la formation et l'instruction du clergé et de l'évêque auraient progressé suffisamment au point de rendre superflue, par leur solidité, la présence du théologien.

Cela, nous pouvons le déduire des termes du *diplôme*. Des indices qui pourraient pour cette première époque justifier une conclusion différente n'existent pas.

Plus tard, l'évêque Innocent Micu Klein (1732-1751) crut pouvoir défendre le caractère temporaire de l'office de théologien. Dans un mémorial envoyé au Pape en juin 1745, il écrivit que le théologien avait été imposé par l'empereur Léopold « parce que l'évêque qui avait récemment abjuré, avait fort besoin de l'assistance d'un théologien latin, en raison de son inexpérience dans les canons et le dogme . . . ». Et il ajoutait: « La cause cessant d'exister, les conséquences aussi doivent cesser . . . » (1). Klein pensait donc que la décision avait été prise uniquement en raison de l'ignorance rencontrée chez l'évêque Athanase, tandis que le *diplôme* parlait de l'ignorance et des erreurs commises par les prêtres et peut-être aussi par l'évêque. Le nonce apostolique de Vienne avait une idée plus exacte de la chose et plus conforme aux termes du diplôme. Se référant au mémoire de Klein, il écrivit lui aussi au Pape, quelques mois après Klein: « Il est vrai que l'empereur mentionné n'a pas eu l'idée d'imposer un poids perpétuel en maintenant à côté de l'évêque de Fogaras d'alors le susdit théologien, mais jusqu'à ce que fut érigé le séminaire pour l'entretien de nombreux étudiants, qui se formeraient là pour devenir de bons théologiens et se rendraient ainsi utiles par leurs vertus et le bon exemple de leur vie ». Il ajoutait que si l'évêque, c'est-à-dire Micu Klein, avait travaillé avec plus de zèle dans ce sens, « peut-être actuellement serait-il resté libre de ce *poids*, dont il parle avec beaucoup d'exagération, mais que je ne pourrais pas trouver injuste, vu l'ignorance de ses prêtres » (2). Le nonce comprenait mieux que Klein que le théologien avait été placé là non seulement à cause des insuffisances de l'évêque, mais encore et peut-être surtout à cause de l'ignorance de son clergé. C'est pourquoi sans mettre en doute la bonne préparation théologique et canonique de Klein, il trouvait juste et nécessaire la présence du théologien, encore à ce moment de notre histoire, c'est-à-dire en 1745 « vu l'ignorance de ses prêtres ».

On pourrait toutefois nous faire une objection. En 1752 l'impératrice Marie-Thérèse demanda au Pape d'ordonner dans son décret qu'à l'évêque présenté par elle, Pierre Paul Aron, « ejusque successoribus, perpetuo servandum injungere ac demandare di-

(1) Arch. Prop. Fide, *Scritture riferite*, vol. 100, *Transilvania*, fol. 174-176.

(2) *Ibid.*, fol. 47.

gnetur » un théologien de rite latin (1). Et le décret du Pape fut rédigé dans ces termes mêmes. L'impératrice se basait, pour faire cette demande au Pape, sur le second *diplôme* léopoldin et sur le *diplôme* de l'empereur Charles VI de 1738. Le *diplôme* de Charles VI établissait une fondation perpétuelle en faveur de l'Eglise roumaine et, se référant au *diplôme* léopoldin, mentionnait aussi le théologien. Comme le document traitait d'une disposition perpétuelle, on considérait aussi comme perpétuelles les dispositions particulières qu'il contenait. C'est pourquoi l'évêque Klein voyant que l'office du théologien devenait perpétuel, chercha à en obtenir la suppression. Toutefois, il faut noter que le texte de Charles VI comprenait une clause conditionnelle. La disposition qui regardait le théologien commençait par ces mots: « Et cum ... » (2). Donc, dans l'esprit de l'empereur Charles VI, l'office de théologien ne devait pas être considéré comme définitif et perpétuel. Mais Marie-Thérèse le voulait perpétuel, au moins selon les expressions qu'elle employa en s'adressant au Pape; de fait, le Pape lui concéda un décret dans ce sens. Depuis ce moment, c'est-à-dire le 25 novembre 1752, l'office de théologien doit être considéré comme perpétuel, de par la volonté de l'impératrice Marie-Thérèse et de celle du Pape Benoît XIV.

Vingt ans plus tard, ce fut la même impératrice Marie-Thérèse qui changea cette disposition et mit fin à l'office de théologien dans l'Eglise roumaine unie, en 1773.

L'entretien du théologien

Quant à l'entretien du théologien, aucune mention n'en était faite dans le *diplôme* léopoldin. Quand le cardinal Kollonich expliquait au Saint-Siège la nécessité d'imposer un théologien aux évêques orientaux qui acceptaient l'union avec l'Eglise catholique, il disait que l'on devrait adjoindre un théologien latin aux évêques nouvellement unis, « nomine Suae Maiestatis et collato salario per me, tanquam Primatem » (3). Cependant il n'apparaît pas fort clairement qui devait donner le bénéfice accordé

(1) Bunea, *op. cit.*, p. 19.
(2) Nilles, *op. cit.*, p. 539.
(3) *Ibid.*, p. 258.

par l'intermédiaire du cardinal primat. Il est très probable que c'était l'empereur lui-même qui assurait l'entretien du théologien. En effet, le P. Hevenessi écrivant en 1711 au cardinal primat d'alors, Christian Auguste de Saxe, et traitant du théologien à adjoindre à l'évêque de Maramureş, Seraphin Petrovan, qui désirait s'unir à l'Eglise catholique, rappelait que le théologien d'Athanase bénéficiait d'une fondation de 300 florins annuels pour ses dépenses de voyage et ses autres nécessités [1].

Probablement cette fondation servit encore à l'entretien des théologiens suivants, mais nous n'avons aucun indice certain pour l'affirmer. En 1738 l'empereur Charles VI, accordant une fondation à l'Eglise roumaine unie, introduisit dans les lettres de fondation, une clause obligeant l'évêque roumain à payer de ses rentes le théologien pour dégrever le trésor royal de ce poids. Ce fait donna lieu à des réclamations et à des difficultés de la part de l'évêque Micu Klein vis-à-vis de la cour de Vienne et vis-à-vis des théologiens. En 1747, l'impératrice Marie-Thérèse décida d'assurer la subsistance du théologien avec les fonds du trésor public et de libérer l'évêque de cette obligation.

Les raisons de cette charge insolite

Nous devons observer que, en aucune des autres unions religieuses antérieures ou postérieures à l'union des Roumains, il ne fut introduit une charge spéciale semblable à celle du théologien. C'est pourquoi cela reste un cas unique et singulier. Les Ruthènes en Pologne firent l'union avec l'Eglise catholique en 1595; dans l'empire autrichien lui-même, les Serbes de Croatie s'étaient unis en 1611, les Ruthènes subcarpathiques le firent à Uzhorod en 1646. Dans aucune de ces unions, ni Rome ni la cour de Vienne n'avaient introduit une fonction pareille.

Aussi doit-on se demander quelle fut la cause de cette innovation introduite dans l'Eglise roumaine. Les conditions religieuses étaient-elles peut-être pires que dans les autres Eglises? Les Roumains inspiraient-ils moins de confiance? Il ne nous semble pas que telle fut la cause, mais une autre qui doit être recherchée dans la personne même du cardinal Kollonich.

[1] Cf. N. Iorga, *Studii şi documente*, t. XII, p. 284-85.

Après une longue expérience et de grands efforts prodigués pour unir les orientaux orthodoxes à l'Eglise catholique, il était resté profondément désillusionné. De ce fait, il se lamentait dans une lettre à la Propagande de l'année 1701 (1). Nous avons vu plus haut la mauvaise impression que lui faisaient en général les évêques orthodoxes. Nous pouvons donc affirmer sans hésitation que ce fut le cardinal Kollonich à vouloir absolument cet office. L'occasion lui en fut offerte par la figure et la situation de l'évêque Athanase. Il était tellement convaincu de l'importance de cet office, qu'il croyait nécessaire de l'imposer à chaque évêque orthodoxe qui aurait accepté l'union avec l'Eglise catholique comme il le dit dans la lettre du 28 avril 1701, déjà citée (2). Et après sa mort, quand, en 1711, l'évêque de Maramureş Seraphin Petrovan voulut faire l'union avec l'Eglise catholique, l'on traita également la question de lui imposer un théologien (3). Plus tard encore, au synode de Zamość (1720) de l'Eglise ruthène, on imposa à tous les évêques d'avoir un théologien avec certaines des attributions du théologien d'Athanase (4); peut-être cette disposition s'explique-t-elle par une influence du théologien existant dans l'Eglise roumaine.

De toutes façons, il est certain que la cause principale de l'introduction de cette charge dans l'Eglise roumaine, fut la défiance du cardinal Kollonich vis-à-vis des orientaux. En second lieu, et ce fut peut-être la cause prochaine, ce fut la figure d'Athanase qui, déformée par les accusations envoyées contre lui à Vienne et par les conditions dans lesquelles il se trouvait non seulement avant mais au moment et après l'union, apparut si misérable au cardinal qu'il n'écouta pas les suggestions du jésuite

(1) Kollonich écrivait dans cette lettre: « Et licet pro eorum ad Ecclesiam Romanam reductione varias hactenus vias tentaverim, multosque per Dei gratiam a suis erroribus ad Unionem revocaverim, tamen tum ob nimiam eorum sacerdotum et episcoporum ignorantiam, tum ob nationis inconstantiam saepe delusus, quos optime edita etiam fidei professione unitos habebam, brevi ad vetera dogmata relapsos cum dolore sum coactus experiri ». Cf. NILLES, *op. cit.*, p. 15.

(2) Plus haut, p. 167, note 1.

(3) Cf. la lettre de Hevenessi, dans IORGA, *Studii şi documente* XII, p. 284-85.

(4) Cf. *Conciliorum Sacrorum Collectio Lacensis*, II, Fribourg Brisg., 1866, col. 48.

Kapi qui lui déconseillait une pareille institution, mais que, au contraire il institua l'office de théologien, comme nous l'avons exposé plus haut.

Les attributions du théologien

Nous avons vu que ce fut le cardinal Kollonich qui eut l'idée d'imposer un théologien à l'Eglise et à l'évêque roumains unis. C'est encore lui qui donna au théologien les instructions précises sur la façon d'accomplir son office. L'intention du cardinal était certainement bonne, il désirait consolidei l'union des Roumains, la défendre contre les calvinistes de Transylvanie et les orthodoxes de Valachie, l'aider à déraciner les erreurs et les abus du passé et la prémunir contre les périls internes qui auraient pu l'affaiblir. On sait que Kollonich aurait préféré être aidé dans cette tâche par des personnes appartenant au rite oriental bien préparées pour cette fonction, mais parmi les orientaux il ne trouvait aucune personne capable, et le passage du rite latin au rite oriental était interdit à cette époque. Sur la légitimité et le respect du rite oriental, il n'avait aucune réserve; c'étaient choses reconnues par le concile de Florence et par divers Papes. Il désirait que dans son rite oriental l'Eglise roumaine unie devint parfaitement catholique, observante de la discipline ecclésiastique et bien formée dans tous ses membres, clergé et fidèles.

Pour connaître les attributions du théologien, il faut faire appel à trois documents: 1) le second *diplôme* léopoldin, 2) le *Reversale* ou serment d'Athanase et 3) les instructions rédigées par le cardinal Kollonich. Les textes de ces trois documents ont été publiés par le jésuite autrichien N. Nilles selon les originaux qu'il a trouvés dans la bibliothèque de l'université de Budapest, dans le volume 24 de la collection Hevenessiana [1].

Nous ne revenons pas au *diplôme* léopoldin dont nous avons déjà parlé. Le *reversale* ou serment d'Athanase est un document dans lequel sont contenues les promesses de l'évêque roumain; il s'était engagé à s'amender des défauts notés en lui et de travailler pour l'affermissement de l'union, aidé par les conseils et les indications du théologien. Ces promesses furent mises par

[1] Cf. Nilles, *op. cit.*, pp. 281, 292, 309.

écrit et signées par Athanase le 7 avril 1701 en trois exemplaires (1). C'est un document qui engage seulement Athanase et tient compte en grande partie des accusations portées contre lui à Vienne. Il est très important parce qu'Athanase y promet sous serment non seulement de s'amender mais encore de gouverner son Eglise, dans certains cas particuliers, selon le conseil et les suggestions du théologien. Cela veut dire que, tout en conservant ses droits épiscopaux, il fait dépendre leur exercice de certaines conditions, comme nous le verrons.

Les instructions enfin contiennent les directives selon lesquelles le théologien doit exercer son office. Elles furent composées par le cardinal lui-même, afin que cette charge réponde exactement à ses intentions. Des trois exemplaires compilés alors, l'un était destiné aux archives du primat, un autre au provincial des jésuites d'Autriche et le troisième au théologien. Celui-ci devait le conserver toujours avec lui. De fait, à la mort du théologien Janossi, survenue en 1741, on trouva parmi ses papiers le *diplôme* léopoldin et la copie des instructions. Celles-ci ne portent pas de date, mais en raison de leurs relations avec le *diplôme* et le « reversale » d'Athanase, et vu qu'elles remontent au début de la charge du théologien, il est certain qu'elles furent préparées à Vienne lorsque l'évêque y demeurait encore.

Caractère des trois documents

Ces trois documents sont de la même inspiration; ils furent probablement préparés en même temps. Dans tous les trois on parle du théologien, mais de façon variée selon les points de vue différents de chaque document.

Le *diplôme* léopoldin est un acte impérial, qui, de sa propre autorité, institue la charge de théologien auprès de l'Eglise rou-

(1) Un de ces exemplaires, se trouve dans les Archives de la Propagande (*Collectanea Vallachicarum graeci ritus*, v. II, fol. 262): « Praesentem copiam per me infrascriptum ex originali ad S. Sedem Apostolicam transmisso, collatione facta, de verbo ad verbum cum eodem concordare attestor. In cuius rei fidem me subscripsi, et meo consueto sigillo corroboravi. Actum Viennae in Cancellaria Nuntiaturae Apostolicae die 26 Aprilis Anno Domini 1701. Pbr. Nicolaus Phasianus Procancellarius ».

maine unie et définit dans les grandes lignes ses attributions. Cet acte a valeur de loi; l'empereur, détenteur de certains privilèges en sa qualité de « Roi apostolique », peut déterminer, en accord avec les autorités apostoliques, certaines affaires religieuses de l'Eglise catholique dans son empire. Les dispositions que cet acte contient, ont de par soi caractère de perpétuité.

Le *reversale* est de tout autre nature et valeur. C'est un document signé par l'évêque Athanase, sans doute à la requête du cardinal Kollonich; outre des promesses que l'évêque s'engage à tenir pour le bien de son Eglise, il contient également l'indication de ses rapports avec le théologien. Indirectement donc, il révèle les attributions du théologien et le mode suivant lequel elles furent comprises et acceptées par Athanase.

Les *instructions* ont un caractère privé. Ce sont des règles suivant lesquelles le théologien doit exercer sa charge. Rien ne permet d'affirmer que ces instructions devaient servir pour toutes les personnes qui occuperaient cette charge, vu qu'elles visent une personne particulière, le P. Baranyi semble-t-il. Mais en réalité elles constituent la norme suivie de fait par les divers théologiens, du moins dans la mesure du possible; comme nous l'avons dit, elles furent trouvées auprès du P. Jánossy en 1741.

Quant aux attributions du théologien, on les trouve brièvement indiquées dans le *diplôme*, mieux déterminées dans le *reversale* et complétées par les *instructions*.

Nous examinerons les attributions selon chacun de ces trois documents et nous ferons ensuite une synthèse qui mette en pleine lumière la position et les obligations du théologien.

Les attributions du théologien selon le diplôme

Le théologien est mentionné pour la première fois dans l'article III du *diplôme*. Il y est dit que ceux qui veulent s'unir avec l'Eglise catholique, doivent agir selon les normes prescrites par le théologien. L'institution de la charge de théologien est exposée dans l'article V que nous avons transcrit en entier plus haut. Le théologien devra empêcher que le synode, l'évêque ou les prêtres n'agissent contre le droit canonique ou contre les préceptes de l'Eglise, ou s'écartent d'eux. C'est pourquoi il sera toujours présent lorsque se célèbreront les synodes de l'Eglise rou-

maine unie. Selon l'article VI, est interdite à l'évêque uni toute correspondance avec le prince de Valachie et avec d'autres personnes non-catholiques. Toutefois, si pour des motifs personnels, qui n'ont aucun rapport avec la religion ou la nation, il doit écrire à ceux-ci, il sera obligé de montrer la lettre au théologien avant de l'expédier. Dans certains cas plus importants, l'évêque, selon l'article VII, ne doit prendre aucune mesure grave à l'insu du théologien, par exemple, lorsqu'il veut imposer des amendes ou prononcer une excommunication. Le théologien devra, selon le même article, faire la censure des livres ecclésiastiques qui s'imprimeront, devra éliminer de la circulation ceux qui contiennent des enseignements contraires à la foi catholique. L'article IX prévoit que dans les difficultés ou litiges que l'évêque pourrait avoir avec un de ses prêtres, il ne doit pas recourir au bras séculier, mais à l'archevêque de Strigonia, par le canal du théologien. La dernière mention que le *diplôme* fait du théologien se trouve à l'article XIII. On y recommande à l'évêque et au théologien de mettre toute la diligence possible pour traduire en acte les dispositions du *diplôme* et qu'ils soient, par leur bon exemple, une édification pour le peuple et une incitation à suivre la bonne voie.

En résumé, le théologien devra, selon le *diplôme* léopoldin:

1) veiller à ce que dans l'Eglise roumaine ne se commettent plus les erreurs et les scandales passés, de la part soit de l'évêque, soit du clergé;

2) avoir un soin spécial des synodes, pour empêcher les transgressions des canons;

3) prescrire la façon de faire l'union et accueillir la profession de foi de ceux qui veulent s'unir;

4) rappeler à la modération l'évêque lorsqu'il exagère dans les mesures à prendre contre son clergé ou ses fidèles;

5) voir les lettres de l'évêque dans les cas où il lui est permis d'écrire à des non-catholiques;

6) censurer les livres religieux;

7) servir d'intermédiaire, dans des cas bien déterminés, entre l'évêque et l'archevêque de Strigonia;

8) veiller ensemble avec l'évêque, à ce que les dispositions du *diplôme* entrent en vigueur.

Selon le « reversale » ou serment d'Athanase

Les mêmes attributions du théologien se retrouvent dans le *reversale,* quoique l'expression y soit un peu différente, plus explicite et plus complète. On n'y mentionne pas la façon de faire l'union, ni la profession de foi catholique. Dans le *reversale,* le théologien est mentionné pour la première fois dans l'article IV, où Athanase dit que les livres à imprimer seront donnés au théologien pour la censure préliminaire. L'article V du *reversale* mérite d'être transcrit intégralement; il est le plus caractéristique de ce document et contient très explicitement certaines des attributions du théologien.

> Quia ad Unionis hujus nostrae vere salutiferae constantiam, sinceritatem et firmitatem magnopere conducit, imo summopere necessarium est, ut errores, qui per plura saecula, quibus sine capite ecclesiae fuimus et sub Turcico jugo gemuimus, contra concilia et canones universalis Ecclesiae irrepserunt, aboleantur: ego vero in multis non sim instructus aut exercitatus, suscipio mihi paterno et provido consilio oblatum theologum et consiliarium, presbyterum romano-catholicum, sine cuius praesentia Synodos non celebrabo nec visitationes ecclesiarum et paroeciarum instituam, neque sine illius approbatione ullum excommunicabo, nec divortia faciam, nec ullum aut laicorum aut de clero mulctabo, nec ullum in presbyterum ordinabo, nec ullum ad protopapatus dignitatem elevabo, nec ullum eorundem exauctorabo, nec popas de parochia in parochiam transferam; denique in omnibus negotiis ecclesiasticis theologi et consiliarii mei consilia salutaria amplectar et sequar [1].

Dans les articles suivants du *reversale,* Athanase s'engage à suivre les conseils du théologien dans diverses questions; certaines ont été déjà mentionnées dans le *diplôme,* d'autres sont neuves. Ainsi il fera voir au théologien les lettres destinées à des non-catholiques (art. VI); il déterminera le nombre des prêtres nécessaires à son diocèse selon le conseil du théologien (art. VII); il ne conférera pas les ordres sacrés si ce n'est qu'après examen des candidats, fait par le théologien et quelques

(1) Cf. Nilles, *op. cit.,* p. 283-84.

prêtres plus anciens (art. VIII); s'il doit punir quelqu'un d'une amende, il se tiendra à ce que déterminera le théologien (art. IX); les taxes d'étole seront établies concurremment par l'évêque, le synode et le théologien (art. XIV); l'administration des biens ecclésiastiques sera confiée à un économe, qui ne pourra disposer de rien sans le consentement de l'évêque et du théologien; cet économe devra en outre rendre compte de son administration devant le synode et le théologien (art. XIV). Dans le dernier article, l'évêque s'engage à accepter de bon gré (*libenter*) les corrections de la part du théologien et à corriger dans l'Eglise roumaine tout ce que le théologien jugera nécessaire.

Dans le *reversale* donc, on trouve quelques nouvelles attributions du théologien. Selon cet acte, il doit:

1) conseiller l'évêque dans toutes les questions importantes de l'Eglise roumaine;

2) suggérer à l'évêque le nombre des prêtres nécessaires à son diocèse;

3) examiner, avec d'autres prêtres, les candidats aux ordres sacrés;

4) établir le montant des amendes et des taxes dans diverses circonstances;

5) veiller avec l'évêque et le synode sur l'administration des biens ecclésiastiques;

6) corriger l'évêque quand ce sera nécessaire.

Selon les « Instructions »

Le troisième document, c'est-à-dire les Instructions, contient explicitement et complètement tout ce que le théologien devra faire et observer pour remplir son office. Vu la valeur et l'importance de ce document, nous le publions intégralement en appendice. Ici nous nous limiterons à noter seulement ce que l'instruction contient de nouveau par rapport aux deux documents précédents. Le théologien selon l'instruction devra:

1) avoir soin particulièrement de la vie de l'Eglise roumaine unie;

2) instruire l'évêque sur les choses regardant la foi comme sur la façon de diriger sa maison;

3) informer souvent l'archevêque de Vienne sur l'état de l'évêque et du clergé;

4) défendre le clergé roumain contre les nobles non-catholiques de la Transylvanie pour qu'il puisse jouir des privilèges concédés par l'empereur;

5) défendre le clergé au cas où l'évêque abuserait de mesures pénales;

6) répandre gratuitement le catéchisme catholique et empêcher ou éliminer de la circulation les catéchismes non-catholiques;

7) veiller à gagner les sympathies de l'évêque et du clergé pour agir avec plus de facilité et d'efficacité.

De tout ce que nous venons d'exposer résulte que la charge du théologien regarde autant l'Eglise que son évêque. Ce que l'on cherchait dans cette institution était avant tout l'affermissement de l'union et comme l'élément principal de cette union était la personne de l'évêque, le théologien devait avant tout aider l'évêque et par là toute l'Eglise (1).

Cet exposé des attributions du théologien appelle quelques observations.

Rapports avec l'évêque

La liste de ces attributions peut déconcerter plus d'un lecteur, surtout s'il ne connaît pas les conditions politico-sociales de la Transylvanie à cette époque. Il sera surpris certainement de cette obligation du théologien d'instruire l'évêque pour ce qui regarde la foi et la morale. Pourtant, connaissant la formation religieuse déficiente du clergé roumain, la vie morale peu exemplaire de

(1) Pour avoir un concept plus clair et plus précis des attributions du théologien, relatives à l'évêque et à son Eglise, nous pouvons les classer sous les trois chapitres suivants:

I. La foi et la morale.

II. Le gouvernement de l'Eglise.

III. La vie sociale et culturelle de l'Eglise roumaine unie.

I. Pour ce qui regarde la foi et la morale, le théologien doit:

1) instruire l'évêque dans les choses de foi et de morale;

2) voir la correspondance de l'évêque, quand il écrit à des non-catholiques;

l'évêque et les études, comme c'est le cas d'Athanase, faites dans les écoles calvinistes, cette mesure ne peut pas être estimée inutile ni offensante pour l'évêque, d'autant plus que celui-ci désirait être catholique et consolider l'union avec l'Eglise catholique.

---

3) veiller sur la foi et la vie morale de l'évêque et du clergé;

4) corriger l'évêque, quand c'est nécessaire;

5) veiller à ce qu'on suive les normes pour la profession de foi et pour ceux qui veulent s'unir;

6) censurer les livres religieux qu'on imprime;

7) prescrire à l'évêque, si et comment il doit corriger son Eglise;

8) empêcher l'évêque et le clergé d'admettre le divorce.

II. Quant au gouvernement de l'Eglise, le théologien doit:

1) assister aux synodes et veiller à ce que tout se passe selon les lois ecclésiastiques;

2) participer aux visites des églises et des paroisses, avec l'évêque;

3) observer, à l'occasion, si le clergé vit bien selon son statut propre et remplit bien son office; qu'il veille à ce que les « *vagi* » et les « *turbulenti* » soient expulsés;

4) empêcher les abus dans les ordinations: examiner les candidats et limiter leur nombre selon les nécessités;

5) empêcher l'évêque de commettre des excès dans les mesures punitives contre le clergé et les fidèles, telles que les reproches, les peines corporelles, les incarcérations, les changements de paroisses à un degré inférieur; certaines peines, comme les amendes et les excommunications devront être fixées par le théologien lui-même;

6) déterminer, avec l'évêque et le synode, les *taxes d'étole*;

7) veiller, avec l'évêque et le synode, sur l'administration des biens ecclésiastiques;

8) servir d'intermédiaire, dans certains cas difficiles, entre l'évêque et l'archevêque de Strigonia;

9) observer si l'évêque maintient ses promesses contenues dans le *reversale* et référer à l'archevêque de Strigonia les cas de transgression si la prudence le conseille; référer en outre à l'archevêque sur l'état de l'évêque et de l'union.

III. Pour promouvoir la vie sociale et culturelle de l'Eglise roumaine, le théologien devra:

1) défendre l'Eglise contre les nobles non-catholiques de la Transylvanie et aider le clergé roumain à profiter des privilèges et des immunités concédés par l'empereur;

2) veiller et insister pour que s'ouvrent des écoles et qu'on y donne une bonne instruction à la jeunesse roumaine;

3) répandre les livres et catéchismes roumains que l'on devra imprimer à Alba Iulia, et éliminer les publications calvinistes.

Tout aussi surprenant, et pour certains scandaleux, peut paraître le droit de regard du théologien sur les lettres que l'évêque écrit à des non-catholiques. La raison en est pourtant très simple: Athanase avait été accusé d'avoir écrit des lettres compromettantes au prince de Valachie et de traiter si familièrement avec lui qu'il fît douter de son adhésion sincère à l'union. Il fallait donc éviter de pareils doutes. Si le prince de Valachie est nommé expressément, cela est dû au fait que le péril contre l'union venait, non seulement des calvinistes de Transylvanie, mais également de ce côté. En réalité, C. Brâncoveanu pensant, à tort d'ailleurs, que l'union signifiait un changement dans les traditions des roumains de Transylvanie, se croyait obligé de défendre ses corréligionnaires et connationaux. Tel fut le motif de l'interdiction de maintenir des relations avec lui, et non pas des raisons de caractère politico-national. Voilà du moins ce qui résulte des témoignages. Notons en outre que le théologien ne devait voir que les lettres écrites à des non-catholiques (1). De plus, le théologien n'avait pas le droit d'empêcher l'évêque d'envoyer ces lettres; il pouvait seulement le conseiller, dans le cas où il jugerait nécessaire, de ne pas les expédier et il devait en informer l'archevêque de Strigonia.

Que l'évêque et le clergé aient eu besoin de vigilance, de corrections et de soutien de la part du théologien s'explique aisément: leur foi catholique était encore peu solide et les périls menaçant l'union très grands; le seul fait de la défection d'un bon nombre en 1711 suffirait à nous en convaincre; Athanase lui-même abandonna l'union pendant un court laps de temps (2).

Rapports avec le clergé

Sur le comportement du théologien dans les synodes, l'instruction lui suggère simplement une attitude faite de tact et de prudence: au cas où le clergé, en tout ou en partie, aurait une

(1) L'affirmation de N. Cserei et d'autres historiens roumains à sa suite (cf. Şincai, *op. cit.*, p. 318) n'est donc pas exacte: il affirmait que l'évêque ne pouvait pas écrire de lettres sans la connaissance et la permission du théologien.

(2) Cf. Nilles, *op. cit.*, p. 386-87.

opinion différente de celle de l'évêque, dans une question moralement indifférente, le théologien peut adhérer à l'opinion du clergé; en effet, il est plus facile d'éclairer et de convaincre une seule personne que tout le clergé, lequel, brimé, prendrait en aversion le théologien, ce qui ne manquerait pas d'avoir des conséquences néfastes (1). La suggestion de l'instruction visait donc à éviter des difficultés plus grandes (2).

Le théologien devait connaître le clergé et ses conditions de vie, comme les relations avec l'évêque, car il y avait là un champ très vaste qui pourrait donner lieu à de multiples abus. A ce sujet on connaît déjà les observations envoyées à Vienne par le gouvernement de Transylvanie après le *diplôme* de 1699, toutes notées dans les accusations portées contre Athanase. L'instruction disait donc que dans les villages roumains les prêtres étaient au nombre de deux dans les plus grands et de un dans les petits, qu'on n'en ordonne pas trop, qu'ils ne soient pas ordonnés indignes ou pour motif d'argent, que les candidats soient examinés d'abord, que l'on ne commette pas d'abus avec les punitions, etc. (3). Ce que les dispositions relatives à la vie de l'Eglise roumaine unie et le clergé avaient en vue, c'étaient le développement et le progrès de celle-ci en même temps que la suppression des obstacles (4).

Affaires ecclésiastiques

Quelle part le théologien avait-il dans l'administration des biens ecclésiastiques? Ensemble avec l'évêque et le synode il exerçait un droit et un devoir de vigilance, mais il n'avait aucun

(1) *Ibid.*, p. 311.

(2) Z. Pâclişanu écrit à ce propos que le cardinal Kollonich a imposé au P. Neurauter la norme fourbe et opportuniste d'être, dans les questions qui admettent la discussion, du côté du plus fort (*op. cit.*, p. 150). La norme n'est ni rusée ni malhonnête, mais montre du tact et de la prudence; elle ne fut pas imposée, mais laissée à la décision de l'interessé; elle ne fut pas donnée pour créer des difficultés mais pour les empêcher de surgir.

(3) Bariţiu, *Părţi alese* I, p. 178.

(4) Mais ces dispositions ne permettent pas de justifier cette affirmation de N. Iorga (*Sate şi Preoţi din Ardeal*, Bucureşti 1902, p. 190): « Rarement un prêtre arrivait à parler avec l'évêque sur n'importe quelle question; le théologien se trouvait toujours entre eux enquêtant sur tout

pouvoir pour intervenir dans cette administration (1). Nous savons que parmi les accusations faites à Athanase, il y en avait une qui disait que l'administration des biens ecclésiastiques était assez mal conduite; pour remédier à cette situation Athanase fut obligé de la confier à un économe, lequel devait rendre compte de ses agissements à l'évêque, au synode et au théologien. Le rôle de celui-ci était donc bien délimité.

Que penser de l'intervention du théologien quand un litige entre l'évêque et un de ses prêtres n'aboutissait pas à un accord? En ce cas, on devait recourir à l'archevêque de Strigonia par le canal du théologien. La raison de cette entremise du théologien semble fort évidente: l'évêque étant une des parties intéressées, il était juste de penser que le théologien aurait présenté plus objectivement les raisons de chacun. Cela n'exclut naturellement pas que l'évêque pouvait communiquer, quand il le voulait et sur n'importe quelle question directement avec l'archevêque de Strigonia qu'il considérait comme son métropolite.

Il est certain que l'obligation imposée au théologien d'observer si l'évêque demeurait fidèle aux promesses faites et d'en

---

et résolvant tout ». Il n'y a aucune disposition qui dise que le théologien doive toujours être présent aux colloques entre l'évêque et ses prêtres. Est également inexact ce que Iorga écrit sur la même page: « Reconnaissant son incapacité et son incertitude morale, Athanase abdiqua et à partir du moment de sa confirmation à Vienne, transmit au théologien, à son " pédagogue " comme disaient les calvinistes, toute sa mission de pasteur des âmes. Le jugement, la visite des villages, le redressement des torts, la nomination, le changement et la dimission des prêtres. A côté de ce véritable patron du diocèse roumain de Transylvanie, il était seulement une ombre tremblotante. Avec ou sans lui, peu consulté, encore moins considéré, c'était la même chose et après la cérémonie de juin 1701 on peut dire qu'il disparaît ». Or, selon les intructions du théologien, les visites des villages étaient faites par l'évêque, le théologien l'accompagnait seulement; le redressement des fautes était aussi fait par l'évêque, le théologien devait seulement les faire noter; la nomination, le transfert et le renvoi des prêtres étaient de la compétence exclusive de l'évêque, le théologien devant seulement veiller à faire éviter les abus.

(1) C'est pourquoi on ne peut admettre ce que Iorga écrit lorsqu'il affirme que le théologien Régai se fit substituer pour les choses d'« administration » par le vieil ex-notaire public David Maxai, avec le titre de « curator » (*Istoria Românilor* VIII, p. 228). Comme le note Z. Pâclişanu, les attributions du « curator étaient de caractère économique et c'était lui le responsable de l'administration; le théologien n'y était pour rien » (*Discuţii mărunte*, dans *Cultura Creştină* XIX, 1939, p. 53).

référer à l'archevêque, peut paraître, de par sa nature, fort odieuse et pour celui qui la subit et aussi pour celui qui l'exerce. On ne peut justifier pareille mesure que par un bien supérieur qu'on espère obtenir; à cette condition seulement on ne peut la taxer d'injustice. C'est probablement ainsi que l'on considéra le cas d'Athanase. Quoiqu'il en soit, cet office exercé par le théologien semble à certains historiens roumains très humiliant pour l'évêque. Ils s'imaginent peut-être que le théologien devait toujours être présent lorsque se discutaient des problèmes importants et qu'il vivait dans la résidence de l'évêque « pour mieux le tenir à l'œil » (1). Ce dernier point n'est pas exact, parce que jusqu'à l'époque de Klein, à l'exception de quelques années, le théologien n'a jamais vécu dans la résidence épiscopale, mais dans la maison des jésuites à Alba Iulia ou à Sibiu (2); à Blaj il résidait dans le monastère des Basiliens, quand celui-ci fut fondé.

Le théologien devait empêcher l'évêque et le clergé d'admettre le divorce; on avait accusé Athanase de s'être montré trop indulgent sur ce point. Comme catholiques, ni lui ni ses prêtres ne pouvaient plus transiger sur ce point de la discipline ecclésiastique; c'était une question très importante, mais difficile à obtenir à cause de la discipline différente admise par les orthodoxes. Cependant cette interdiction relative aux divorces avait été publiée dans les canons disciplinaires du synode qu'Athanase lui-même avait dirigé en 1700 à Alba Iulia (3).

Contre les nobles non-catholiques de Transylvanie, qui cherchaient à rendre vains les privilèges concédés par l'empereur et à empêcher les Roumains d'en profiter, il y avait eu de nombreuses réclamations à Vienne. Kollonich savaient que ceux-ci continueraient leur lutte contre l'union et contre les Roumains; cela explique suffisamment l'ordre donné au théologien de prendre parti pour le clergé roumain contre les nobles (4).

(1) Cf. S. DRAGOMIR, *Istoria Desrobirei Religioase a Românilor din Ardeal în secolul XVIII*, Sibiu 1920, p. 29.

(2) Cf. la lettre di Hevenessi de 1711 dans IORGA, *Studii și documente* XII, p. 284-85.

(3) Cf. NILLES, *op. cit.*, p. 250.

(4) Elle est donc totalement contraire à la vérité l'affirmation selon laquelle le théologien « défend et représente les privilèges », cf. E. PANAITESCU, *Episcopul Inochentie Micu Klein*, dans *Suflet Românesc* II (1950), p. 124.

En bref, les attributions du théologien ne contenaient rien qui fut contre les intérêts de l'Eglise roumaine unie ou qui ne tendît pas à l'aider efficacement. Il était bien évident que le comportement de l'évêque, tel qu'il résultait des accusations et des informations recueillies par le cardinal Kollonich d'une part, et les conditions morales et spirituelles du clergé d'autre part, étaient loin de garantir, à elles seules, un développement de l'Eglise roumaine conforme aux exigences de la situation nouvelle qu'elle affrontait; un « théologien » pourvu des attributions dont nous connaissons maintenant le but et les limites, pouvait être une aide efficace et une garantie pour l'avenir sans empiéter sur les droits de l'évêque et dans le plein respect de son autorité et de sa consécration épiscopale.

Le théologien et le rite oriental

Pour ce qui regarde le rite oriental de l'Eglise roumaine, le théologien ne recevait aucune attribution spéciale. C'est que les accusations faites contre Athanase ne relevaient rien en ce point; c'est aussi le fait que l'on savait les orientaux, les Roumains en particulier, très attachés à leur rite et que l'on ne craignait donc pas de déviations ou d'abus dans ce domaine. Néanmoins, ce fut dans ce domaine qu'il y eut les craintes les plus fortes vis-à-vis du théologien dans l'Eglise roumaine. Quelques historiens n'ont pas hésité à accuser les théologiens d'avoir travaillé à l'introduction du rite latin parmi les Roumains. Répétons que le théologien ne reçut aucune attribution spéciale à cet égard, et qu'il devait donc s'en tenir aux dispositions émanées par la Congrégation de la Propagande et par ses supérieurs jésuites, lesquelles insistaient sur le maintien du rite oriental dans sa pureté pour ceux qui s'unissent à l'Eglise catholique (1). D'ailleurs le maintien du rite avait été une des conditions que le clergé roumain avait mises pour la réalisation de l'union, avec le maintien des usages propres à l'Eglise roumaine, de sa discipline canonique, de son calendrier, de ses fêtes, en un mot de ce qui s'appelait la « loi ». Et de fait, dans ce champ immense de la vie religieuse des Roumains, les

(1) Cf. Nilles, *op. cit.*, p. 113-15.

instructions du théologien prescrivaient uniquement l'exacte observance des canons de l'Eglise roumaine et de l'Eglise universelle [1].

Position du théologien dans l'Eglise roumaine

Après avoir exposé les attributions du théologien, nous pouvons définir plus exactement la position qu'il occupait dans l'Eglise roumaine.

Les documents officiels l'appellent « théologien ». Nous avons déjà dit dans quel sens il faut entendre cette dénomination. Il est pour l'évêque un conseiller. Il est obligé, par sa charge, de donner un conseil chaque fois qu'on le lui demande. Pour l'Eglise il est « causarum generalis auditor ». Il doit intervenir par ses observations, conseils, suggestions chaque fois qu'il y a un danger d'abus, d'erreur, de déviation ou de scandale de la part de l'évêque, des prêtres ou des fidèles.

Le théologien n'a pas reçu de pouvoir de juridiction dans l'Eglise roumaine, aucun pouvoir et aucun droit sur l'évêque ou sur le clergé. Sa charge est d'une autre nature. Mais il n'est pas non plus soumis à l'évêque: comme religieux exempt, il dépend, par le canal de ses supérieurs, du Pape et, en raison de la charge reçue, du cardinal primat de Strigonia. Ses conseils n'étaient pas donnés et ses interventions dans les affaires de l'Eglise roumaine n'étaient pas faites en vertu d'un pouvoir législatif, exécutif ou coërcitif, puisqu'il n'avait aucun de ces pouvoirs. Conseiller et aide donné à l'évêque et à l'Eglise roumaine, ses conseils avaient la valeur de ceux de n'importe quelle personne sérieuse. Dans le cas concret d'Athanase, ils étaient renforcés par la promesse faite de suivre ces conseils. Athanase s'étant engagé par serment à écouter et à suivre les conseils du théologien, il est sûr que ces conseils devenaient pour lui une source d'obligations, non pas cependant en raison du pouvoir du théologien, mais des promesses d'Athanase. Sans doute le théologien savait que ses conseils étaient généralement suivis; il devait donc être d'autant plus prudent et attentif dans leur formulation, même si la responsabilité des conséquences retombait sur l'évêque.

[1] *Ibid.*, p. 313.

L'évêque, conservant la pleine responsabilité de ses actes, avait certainement aussi la possibilité de ne pas suivre les conseils du théologien quand il était convaincu que l'un ou l'autre serait mauvais ou dommageable à la cause de l'union ou de la religion catholique. Il est évident que lorsqu'Athanase s'engagea à suivre les conseils du théologien, il supposait que ceux-ci seraient toujours en faveur de l'union et de l'Eglise roumaine et il est certain que telle était également l'intention de Kollonich quand il institua cette charge.

Nous devons relever que seul Athanase, le premier évêque uni, se trouvait dans cette position spéciale, car lui seul avait fait la promesse de suivre les conseils du théologien. Les autres évêques n'ont pas fait de promesse semblable; leurs rapports avec le théologien étaient donc différents et certainement plus libres.

De toute façon, le théologien n'avait aucun pouvoir sur l'évêque et ne pouvait prendre aucune mesure si ses conseils n'étaient pas suivis. Il pouvait et devait, dans certains cas, en référer à l'archevêque de Strigonia, ce dernier seul pouvant imposer sa volonté à l'évêque.

Les droits de l'évêque

Donc, l'évêque roumain avait réellement, *de iure*, l'entièreté de ses droits et pouvoirs épiscopaux; aucun de ceux-ci ne fut jamais usurpé par le théologien. Nous devons dire cependant que l'exercice de certains de ces droits était limité et conditionné dans certains cas. Ces limitations ne provenaient pas de certains droits qu'aurait eus le théologien, mais de l'obligation où était l'évêque (certainement à la requête du cardinal Kollonich) de ne pas agir, dans certains cas, sans le conseil du théologien ni à son insu. Ce qui signifie que, en vertu de ses pouvoirs épiscopaux, tous ses actes de juridiction étaient toujours valides, sans aucun égard pour les avis du théologien. C'est pourquoi, que l'évêque agisse avec ou sans le conseil du théologien, ses actes avaient pleine valeur. Le théologien ne pouvait invalider aucun de ses actes, mais il pouvait et devait en référer au primat de Strigonia, dans le cas précis où l'évêque n'aurait pas maintenu sa promesse. Ainsi par exemple, si l'évêque conférait l'ordination sacerdotale à un candidat que le théologien et les prêtres examinateurs avaient

trouvé indigne, l'ordination restait valide; elle était licite du point de vue du droit ecclésiastique, si l'évêque pouvait justifier sa façon de faire; sinon l'acte aura été valide mais illicite, mais pour d'autres motifs que la désobéissance au théologien.

De même, pour la censure des livres: l'évêque n'était pas privé de son droit; il s'engageait seulement à l'exercer non par lui, mais par l'intermédiaire d'un autre, le théologien. Pareille manière de faire est très commune dans l'Eglise; il y a encore aujourd'hui des censeurs dans tous les diocèses et le cas est fréquent où un évêque exerce par un autre certains de ses droits, par le vicaire général ou le chanoine théologien, bien qu'il y ait certaines différences entre ces cas et le nôtre.

Le théologien ne reçut aucune faculté juridique pour agir directement sur le clergé roumain; c'est déclaré explicitement dans les instructions. Si, en visitant les paroisses avec l'évêque, il trouvait des irrégularités, il ne pouvait pas intervenir directement, mais il pouvait et devait communiquer le fait à l'évêque pour que celui-ci y pourvoie. Ces précisions apparaissent dans le même point des instructions. Et encore dans le dernier point des instructions: quand l'évêque veut excommunier quelqu'un, la sentence sera établie par le théologien (pour éviter les abus), mais la promulgation étant un acte juridique est réservée à l'évêque de plein droit.

Il faut, en dernier lieu, noter une autre entrave à la liberté de l'évêque. Athanase s'était engagé à accepter, dans le cas où il ne se corrigeait pas après une troisième admonition de l'archevêque de Strigonia, d'être démis de sa charge [1].

Cet engagement donnait certainement un poids plus grand aux promesses faites par Athanase, au moins de sa part. Observons immédiatement que les admonitions devaient être faites par l'archevêque de Strigonia, non par le théologien. Celui-ci devait donner seulement les informations nécessaires, mais c'était le primat qui décidait s'il y avait lieu de faire l'admonition et de la façon de la faire. En soi, une disposition de ce genre pour-

(1) Ce que IORGA écrit n'est pas exact lorsqu'il affirme qu'Athanase avait accepté de démissioner au cas où il ne maintiendrait pas ses promesses ou s'opposerait pour une troisième fois aux ordres du théologien (*Istoria Bisericii Românești* II, p. 33).

rait donner lieu à des abus. Mais on sait qu'aucun des évêques roumains ne fut obligé de présenter sa démission à la suite des trois admonitions (1).

Différences avec le surintendant calviniste

Souvent on a comparé la position du théologien dans l'Eglise roumaine à celle qu'avait eue le surintendant calviniste; l'une aurait substitué l'autre et aurait été tout aussi despotique. La différence entre les deux positions a déjà été mise en relief par l'historien Bunea, c'est pourquoi nous préférons reproduire ses paroles pour le montrer plus en détail.

« La différence est très grande autant du point de vue ecclésiastique que du point de vue national.

« Le surintendant voulait à tout prix imposer la religion calviniste, diamétralement opposée à la religion professée par l'Eglise d'Occident et celle d'Orient. Le théologien, au contraire, voulait que nous recevions une instruction solide dans la vraie religion chrétienne; celle-ci, selon la doctrine des saints Pères, des Conciles œcuméniques et des livres liturgiques est identique dans l'Eglise d'Occident et d'Orient. Ce n'est que la perfidie des Grecs et leur ambition qui soulignèrent quelques points de divergence pour justifier leur propre schisme et induire les autres en erreur.

« Le surintendant calviniste traitait notre rite vénérable comme " superstitiones aniles ". Le théologien au contraire respectait notre rite et exigeait son observance rigoureuse, selon les instructions précises reçues de Rome.

« Le surintendant calviniste avait soustrait une partie notable de la Transylvanie à la juridiction de l'évêque roumain. Le théologien n'a pas empêché l'exercice de la juridiction de l'évêque sur toute la Transylvanie; bien plus celle-ci fut, de son temps, confirmée par une bulle pontificale.

« Sous la domination du surintendant calviniste, l'évêque roumain était forcé de promouvoir, à tout le moins par son attitude passive, le passage des Roumains au calvinisme. A l'époque du théologien, au contraire, il était strictement interdit aux Roumains de passer du rite oriental au rite latin.

(1) Sur le cas d'Innocent Micu Klein nous nous arrêterons dans une autre occasion.

« Au temps du surintendant, le pouvoir judiciaire de l'évêque roumain était dans les mains du surintendant. A l'époque du théologien, au contraire, il était dans celles de l'évêque et du synode.

« Le surintendant n'a formé aucun roumain qui prenne la défense de sa propre nation, de sa propre Eglise ou même de la littérature roumaine. Aux temps du théologien, une multitude de jeunes gens furent reçus dans les institutions des jésuites et y furent formés dans l'amour de leur nation; certains d'entre eux devinrent des hommes politiques et des défenseurs intrépides de la nation roumaine, tels que Innocent Klein et Grégoire Maior, d'autres devinrent des professeurs célèbres dans les écoles de Blaj ou encore des hommes de science comme Pierre Maior, G. Sincai, Samuel Klein et une foule d'autres » (1).

Que le surintendant calviniste présidait les synodes de l'Eglise roumaine est prouvé par le *diplôme* du 10 octobre 1643, donné par le prince Georges Rakoczy à l'évêque Etienne Simonvici (2). De semblables conditions de soumission au surintendant calviniste furent encore imposées à l'évêque Théophile en 1692 (3).

On ne peut pas affirmer que la position du théologien et celle du surintendant étaient les mêmes. Il est certain que celui-là a été donné à l'Eglise roumaine non pour la subjuguer ou la gouverner, mais pour l'aider dans le sens voulu par elle-même, c'est-à-dire dans le catholicisme quant à la doctrine, dans le rite et les traditions orientales quant à la loi.

Il n'est pas impossible, il est même probable que beaucoup d'historiens, et des plus renommés, aient porté sur le « théologien » un jugement défavorable, parce qu'ils se sont laissés entraîner par des impressions et non pas par un examen critique des documents et des faits. Pour éviter toute confusion, nous-mêmes devrions attirer encore l'attention sur une distinction qui n'a guère été observée: autre est la fonction du « théologien », qui se trouve auprès de l'évêque pendant son gouvernement, autre est celle

(1) BUNEA-GRAMA, *Cestiuni din dreptul şi istoria Bisericei românesci unite*, II, Blaj 1893, p. 222-24. La position du surintendant exposée dans cet ouvrage se base sur les conditions imposées par les surintendants et les princes calvinistes aux évêques roumains.

(2) Cf. le diplôme dans T. CIPARIU, *Archivu pentru filologia şi istoria*, Blaj 1867, p. 628-32.

(3) Cf. NILLES, *op. cit.*, p. 153-60.

du « directeur », qui régit l'Eglise roumaine *sede episcopali vacante.* Ce dernier point requiert une autre étude. Qu'il suffise, pour le moment, de donner la liste complète des « théologiens » et des « directeurs », en parallèle avec celle des évêques qui ont occupé le siège de Alba Iulia:

Empereurs	Evêques	Théologiens	Directeurs
Léopold I (1657-1705)	Athanase (1698-1713)	P. L. Baranyi (1701-1703)	
		Ch. Neurauter (oct. 1702)	
		J. Prenthaller (1704)	
Charles VI (1705-1740)		F. Szunyog (1704-1713)	
	Siège vacant (1713-1723)		J. Bardia (1714)
			G. Régai (1715-1723)
	Pataki (1723-1726)		
	Siège vacant (1726-1732)		A. Fitter (1728-1729)
			E. Görgey (1729-1731)
	Micu-Klein (1732-1752)	G. Régai (1732-1738)	
		N. Jánossi (1738-1741)	
Marie Thérèse (1740-1780)		J. Balogh (1741-1747)	
		E. Pallovics (1747-1752)	
	Aron (1752-1764)	M. Salbeck (1752-1758)	
		E. Pallovics (1758-1760)	
	Rednic (1764-1773)	E. More (1760-1773)	

APPENDICE

INSTRUCTIO THEOLOGI GRAECORUM UNITORUM

(Cf. N. NILLES, *op. cit.*, pp. 309-313)

Quamvis theologus Reverendissimi Episcopi Valachorum instructione indigere minime videatur, tamen quia prudentia aeque ac in canonibus, et theologia morali ac scholastica eundem esse novimus exercitatum; quibus ducibus si Reverendissimum Dominum Episcopum Valachorum, clerumque Valachicum direxerit, a via et tramite veritatis ac recti nequaquam aberrare poterit; nihilominus, ut exempla sequamur sapientum, qui malunt certas, et bene trutinatas regulas agendorum sibi a moderatoribus praefigi, quam suae nimirum prudentiae inniti, sequentem theologo Reverendissimi Domini Episcopi Valachorum in Transilvania proponimus instructionem.

1. Quum per plura saecula, quibus gens Valachica cervicem sub jugum, aut barbarorum, aut haereticorum flectere debuit, clerus ad opera servilia sit compulsus, nec fuerit, qui parvulis eorum proponeret cibum verae sapientiae et timoris Domini, exinde vero inexplicabilis ruditas, ignorantia legis Domini, abusus in administratione sacramentorum, errores in materia fidei, tum in populo laico, tum clero, imo etiam Episcópo sint consecuta; fieri non potest, ut haec omnia uno eodemque tempore brevi extirpentur. Accurabit ergo theologus, ut sensim errorum zizania eradicentur, atque a talibus exordietur, quae si non extirpentur, facile populum relapsum in schisma inclinarent, in quem finem desideraretur, ut clerus universus scripto se Romano Pontifici subjiciat, eumque tamquam universale caput Ecclesiae agnoscat; item, ut Unionem singuli jurato praestent, et scripto authentico firment. Aget in hoc puncto caute, ne praecipiti ant immaturo suo zelo totam molem salutiferae Unionis trahat in irreparabilem ruinam, semperque prae oculis habebit vicinum principem Valachiae, et haereticos in Transilvania potentissimos, qui utpote hostes infensissimi Catholicae Romanae Ecclesiae, omnem adhibituri sunt conatum ad labefactandam, si non plene extirpandam hanc Unionem.

2. Omni studio in id incumbat, ut affectum Episcopi et cleri lucretur; hoc enim habito, facile gentem hanc agrestem, non civilem, quae amicias utilitate probat, in suam trahet sententiam, sibique benevolos reddet, omniaque impetrare poterit.

3. Reverendissimum Dominum Episcopum in rebus ad fidem sanctam spectantibus instruat, salutaria et moralia eidem monita suaviter communicet, quem ordinem in domo, quem in familia observare Episcopum conveniens sit, praescribat.

4. Exemplar habeat apud se Reversalium ab Episcopo Viennae subscriptarum, diligenterque examinet, an omnia promissa accurate Episcopus observet? et siquidem eundem promissorum quodpiam transgressum intellexerit, absque mora (nisi prudentia aliud dictaverit) Episcopum suaviter moneat, atque ut promissa observet, fortiter instet. Eminentissimo Domino Cardinali, utpote Archiepiscopo Episcopi Valachiae frequenter, quis status sit Episcopi, quis cleri, perscribat.

5. Quia vero tum Episcopo, tum clero haeretici Domini Transilvani obsistent, nec facile admittent, ut privilegiis sibi collatis, aut confirmatis a Sacratissima Caesarea Majestate in pace frui possint; ideo theologus partes cleri tuebitur, agetque ut juxta Diploma Sacratissimae Caesareae Majestatis anni 1699, et novissime 1701 immunitatibus et juribus ecclesiasticis gaudeat clerus Valachicus.

6. Omnibus visitationibus parochiarum ab Episcopo instituendarum intersit, diligenterque animadvertat: an statui suo convenienter vivant popae? an cultus Divinus, aliaque parochialia rite administrentur? et siquidem emendandum quidpiam esse censuerit, Episcopo communicet, ut emendatio ab ipsomet Episcopo, non vero per theologum fiat.

7. Nunquam admittat, ut Episcopus popas verberet aut despotice cum iis agat: minus cum Episcopo incarceret popas, sed contumaces, aut scandalosi, aut delinquentes de clero opportunis, et quantum possibile est, suavibus mediis corrigantur. Non admittat, ut ultra annuatim unum ungaricalem florenum popae Episcopo aliquid cogantur contribuere.

8. Quando clerus Valachicus Synodos celebrabit, theologus pene Episcopum sedebit, in ipsa Synodo congreganda; in congre-

gata vero ordinem instituet, et ne tumultus in Synodo posthac oriantur, ut singuli singillatim calculos dent aut loquantur, sataget secundum dignitatis aut senii gradum; clamores porro et tumultus vociferantium ex Synodo absolute eliminabit. Si clerus totus, aut ejusdem major pars diversae fuerit aut oppositae ab Episcopo sententiae, ipsaque materia dubia, accedere poterit theologus clero; facilius enim unus componi potest, quam totus clerus, qui si odium contra theologum semel caperet, irreparabilia consequerentur damna.

9. Ut juventus in literis et virtute proficiat, ut mox post adventum Episcopi Albae erigantur scholae urgebit. Magistrum idoneum, et Romano-Catholicis unitum fidelem, aut in defectu talis Romano-Catholicum pro instruenda juventute in literis latinis et Valachicis proponet. Sataget etiam, ut scholae incrementum sumant.

10. Libri omnes, qui in typographia Valachica Albae-Juliae imprimentur, prius a theologo censurabuntur, nec ullus librorum absque praefixa libro theologi approbatione imprimendus est. Ut vero ex Valachia Transalpina non inferantur schismatici, aut haeretici libri, cavebit. Nunc Eminentissimi sumptibus catechesis Valachica imprimatur, et gratis distribuatur; ita tamen, ut vetus corrupta catechesis a singulis, quantum fieri poterit, recipiatur.

11. Attendet etiam, ne Episcopus correspondentias habeat cum schismaticis, etiam Principe Valachiae, cum haereticis, aut suspectis hominibus. Si literae aut principi Valachiae, aut schismatico cuipiam, aut haeretico negotiorum causa scribendae forent, Episcopus easdem, priusquam mittantur, theologo communicabit.

12. Qui ad ordines majoris promovendi sunt, prius a senioribus praesente theologo examinentur, et persoluto examine, si theologus ineptum candidatum ad ordines esse declaraverit, ab Episcopo non ordinabitur.

13. Numerum poparum habeat conscriptum; eorundem genium et mores noscat; vagos, inutiles, suspectos, turbulentos, haereticorum brachio fidentes popas non patiatur in diocesi, ne tamen odium incurrat apud fautores aut amicos talium, disponat Synodum et Episcopum, ut exauctoratio aut proscriptio talium a Synodo

fiat. Non admittat ullo modo, ut Episcopus plures popas ordinet, quam necessarii sint ad parochialia administranda; ex hac certe inutili pluralitate poparum plurima mala et inconvenientia, imo injustitiae exorta sunt, et exorirentur.

14. Denique satagat, tum clerum, tum Episcopum juxta canones et propriae et universalis Ecclesiae Romano-Catholicae dirigere; non admittat divortia ullo modo fieri ab Episcopo, vel popis; si quis ob causam gravem excommunicandus esset, ipse sententiam Episcopo dicet, sed non feret, aut latam Episcopo promulgandam committet. Non admittet, ut Episcopus protopopas ad libitum suum exauctoret, aut popas de meliori in viliorem parochiam transferat, sed talis exauctoratio, aut translatio a Synodo solummodo sententia fieri poterit. Mulctae quantitatem theologus determinabit, quam augere non poterit Episcopus.

Haec sunt fere principaliora, quae Ecclesiae Valachicae neounitae proponimus. Reliquos particulares usus prudentiae theologi committimus; in dubiis ad nos recurrat. Deus providentissimus det illi spiritum sapientiae, intellectus, consilii, et fortitudinis, ut novellum hunc gregem dirigat in viam salutis aeternae.

Leopoldus Cardinalis a Kollonitz
Archiepiscopus Strigoniensis.

B. BĂRBAT S. I.

Circa la parola мѣропьхь

L'origine di questa parola è oscura, malgrado numerosi tentativi di dare la sua etimologia. N. Radojčić che ha preso in esame alcuni anni indietro tutte le tesi circa la spiegazione della parola in questione, ha espresso verso ognuna di esse il dubbio e la riserva. Sebbene la tradizione di questi sforzi conta nella storiografia ormai più di cento trenta anni di affermazione, il problema è purtroppo ancora aperto. Come nel contenuto della parola è nascosto il simbolo del senso, secondo il menzionato studioso, senza la spiegazione etimologica la nostra conoscenza sulla posizione del meropah nella struttura sociale della Serbia medioevale rimane incompleta, addirittura incerta (1).

L'espressione in questione si riscontra spesso nelle fonti medioevali serbe. La ripetono costantemente le carte dei re dal XIII sec. in poi, come pure il codice di Dušan Silni. Definisce il contadino semilibero o il colono, il quale per la terra concessagli dal re, dal nobile o dal convento aveva l'obbligo di ricambiare fornendo la sua mano d'opera gratuita. Dalla parola мѣропьхь (о меропьхь) derivano il patronimico мѣропьшинкь e мѣропьшина (= proprietà e entrate regali). Questi meropsi (мѣропьси) abitavano spesso nei villaggi insieme agli schiavi. Erano simili ai coloni romani ed avevano il diritto di querela e a fare la causa al signore, potevano lasciare la loro terra in eredità o venderla. Finchè però essa era posseduta da un meropah, egli doveva fornire al signore in cambio alcuni lavori stagionali, come ad esempio aratura, semina, mietitura, occupandosi del trasporto e magazzinaggio. Al signore toccavano poi i compensi pagati in natura. Solo con il permesso del signore poteva lasciare la terra (2).

(1) N. Radojčić, *Iz istorije proučavanja porekla naziva meropah*, in *Južnoslovenski filolog* XVIII (1949-50) pp. 157-171.

(2) Sull'indole sociale dei meropsi parlano diffusamente alcuni lavori: S. Novaković, *Selo*, in *Glas Srp. kralj. akad.* XXIV (1891); T. Taranov-

A) La parola « meropah » nelle fonti medioevali serbe.

Tra le fonti medioevali serbe, che notarono la parola studiata, la più antica è una carta del re Stefan Vladislav (1234-43), redatta in favore del convento della Madre di Dio a Bistrica. Il passo riguardante i meropsi suona: **Ѧ се мѣропьшка работа. Мѣропьхь да оре поль осме м'ти; сѣно да коси. Жетве да жьне, ... Риболови праздникоу, и кралю, и архиепископоу колико моу веле** (1).

Le altre carte contenenti la parola in oggetto sono quelle dei re Milutin (1282-1321), Stefan Dečanski (1321-31) e Dušan (1331-55). Quella di Milutin si riferisce al convento di S. Stefano a Banjska ed è del 1313-18: **Кто соу мѣроп'си да орю... Ѧ сѣно да косе, ꙗко мѣроп'си, и сокал'ници, и манасториѥ в'си ѥд'нако...**

Работа мѣроп'хоу, лихо сокал'никь: житотрѣблѥниѥ, ...слада на годиште. Х'мелꙗ мѣроп'хь на годиште да даѥ.

И ако нѣ ратани, да мѣроп'си редомь црьков'ными вол'ми орю... ако ли моу ѥ отьць мѣроп'шикь или сокал'ничикь, а онь да боуде что моу и дѣдь быль (2).

Il diploma dello stesso re in favore del convento a Gračanica è del 1321: **Законь старьι Србьлемь: меропьхь оре ·д· мьти а сокальникь ·ѕ·**

Меропьхь сипле сладь тришти оу годишти и да га охмели. И да носи меропьхь поносъ до кралева стана.

---

ski, *Istorija srpskog prava* I, Beograd 1931; B. M. Radojković, *O sokalnicima*, Beograd 1937; seguono le pubblicazioni con fonti medioevali contenenti l'enigmatica espressione e accompagnate da commenti critici. Dagli studi recenti menzioniamo N. Vučo, *Ekonomika srednjevekovne Srbije kroz Dušanov zakonik i manastirske povelje*, in *Zbornik Srp. Akad. nauka u čast šeste stogodišnjice zakonika Cara Dušana* I, Beograd 1951.

(1) S. Novaković, *Zakonski spomenici srpskih država srednjega veka*, V Beograd 1912 (ed. *Srp. kralj. akad.*, *filoz. i filol.* spisi 10), pp. 590-591. La carta è pubblicata anche da Lj. Stojanović, *Stari srpski hrisovulji, akti, bibliografije, letopisi, tipici, pomenici, zapisi i dr.*, in *Spomenik Srp. kralj. akad.* III Beograd 1890, pp. 6-7, da Lj. Kovačević nello stesso *Spomenik* XLIV, p. 8 e da A. Solovjev, *Odabrani spomenici srpskog prava*, Beograd 1926, pp. 29-30.

(2) S. Novaković, op. cit., pp. 625-626, 627. Cfr. anche Lj. Kovačević nel menzionato *Spomenik* IV (1890), pp. 6, 7; V. Jagić, *Svetostefanski hrisovulj kralja Stefana Uroša II Milutina*, Wien 1890, pp. 24, 25, 26-27; e A. Solovjev, op. cit., pp. 92-94.

Кто коне има, Рождьствоу Христовоу всаки меропьхь да довози по возоу дрьвь.

И да носи меропьхь лоуча Рождьствоу Христовоу и празникоу светые Богородице (1).

Il passo della carta di Stefan Dečanski, edita nel 1330 per il convento di Dečani, dice: ... **мѣроп'си кои землю дрьже да орю ·ѕ· м'тии:**

А сѣно да косе іако и мѣроп'си тако и сокал'ници...

Мѣроп'ша работа: ч'тице житотрѣблениіе, сладь да чине,...

Срьбинь да се не жени оу власѣхь; ако ли се ожени, да ю веде оу мѣроп'хе ... (2).

А кто приде кь црьк'ви, ... ако ли іе мѣроп'хь, да к' мѣроп'хомь, г'де боуде обилиіе земліе ...

Ако ли си оузлюби оузети зем'ліе одь мѣропьш'ке земліе а онь да постоупи оу мѣроп'хе.

Попов'сци синове ... ако ли книге не изоучи, а онь да іе мѣроп'хь.

И да се попь одь попа стави, а мѣроп'шикь ако книгоу изоучи, да іе мѣропьхь (3).

La carta di Dušan, scritta in favore del convento di Hilandar riguardo alla chiesa di S. Nicola a Vranje nel 1334-46, parla anch'essa dei meropsi: **Меропси да посѣвак ієсениие раліє... а пролѣт'не раліе овса и проса ...**

И меропси што посѣвак льнь да га топе и соуше и т'роу и да га прѣдаю оуправл'лена, ...

Мероп'си на праз'нике господьске, ... да довозе по ·в· вози дрьвь (4).

(1) S. Novaković, op. cit., pp. 635, 636. Anche F. Miklosich, *Monumenta serbica*, Wien 1858, p. 565; e A. Solovjev, op. cit., p. 104.

(2) Il documento di Dušan, il quale conferma questa carta di donazione, ripetendo nel testo questi precetti per i meropsi, ha la frase « **да ю веде оу мѣроп'хе** » sostituita con le parole « **да іе кієлаторь** ». Cfr. S. Novaković, op. cit., p. 651.

(3) S. Novaković, op. cit., pp. 649-651; anche F. Miklosich, op. cit., pp. 97-99; S. Milojević, *Dečanske hrisovulje*, in *Glasnik Srp. kralj. akad.* II, 12 Beograd (1880), pp. 61, 62; A. Solovjev, op. cit., pp. 113-115.

(4) S. Novaković, op. cit., p. 414; anche Lj. Kovačević in *Spomenik Srp. kralj. akad.* XLIV.

La fonte più importante della espressione studiata è il Codice di Dušan (1). I suoi articoli 32, 34, 67, 68, 139, 156 e 201 sono dedicati ai diritti e ai doveri dei meropsi: Art. 32: **Людіє црьковныи, ... а прогнали соуть мероп'хє (2) црьковнє, они-зін ... да сє свєжоу и да имь сє оузмє зємлꙗ и людіє** (3).

Art. 34: **И што соу сєла мєроп'шинє (4) царства ми ..., црьковны людіє да нє грєдоу оу мєроп'шинє... кто ли сє наидє изьгнавь мєтохію на мироп'шиноу (5)... ть-зи властникь да сє распє и накажє** (6).

(1) Le edizioni più importanti: quella di P. J. ŠAFARIK in opera di A. KUCHARSKI, *Antiquissima monumenta juris Slovenici*, Warszawa 1838. Šafarik pubblicò il documento anche nel 1851 a Praga in *Památky dřeniho pisemnictví Jihoslovenuv* I; Th. ZIGEL', *Zakonik' Stefana Dušana*, Sankpeterburg' 1872; T. FLORINSKIJ, *Pamjatniki zakonodatel'noi dejatel'nosti Dušana*, Kiev' 1888 con ampio studio di tutte le redazioni del documento; la migliore pubblicazione è quella di S. NOVAKOVIĆ, *Zakonik Stefana Dušana, cara srpskog 1349 i 1354*, Beograd 1898; lo studio delle redazioni: C. JIREČEK, *Das Gesetzbuch des serbischen Zaren Stephan Dušan*, in *Archiv für slav. Philol.* XXII (1900); N. RADOJČIĆ, *Dušanov Zakonik*, Novi Sad 1950, ed. Matica Srpska.

Studi: M. POLIĆEVIĆ, *Ustrojstvo pravosudja u staroj Srpskoj državi*, in *Archiv za prav. i druš. nauke*. XXIII, Beograd 1923; N. RADOJČIĆ, *Snaga zakona u Dušanovu zakoniku*, in *Glas Srp. kralj. akad.* CX (1923); T. TARANOVSKI, *Dušanov zakonik i Dušanovo carstvo*, Novi Sad 1926; A. SOLOVJEV, *Zakonodavstvo Stefana Dušana*, Skoplje 1928; M. KOSTRENČIĆ, *O Dušanovu zakoniku kao odrazu stvarnosti svoga vremena*, in *Glasnik Srp. akad.* I (1949); N. RADOJČIĆ, *Vizantisko pravo u Dušanovom zakoniku*, in *Glasnik Srp. akad.* I (1949); nella stessa raccolta anche lo studio di N. VUČO, *Dušanov zakonik i manastirske povelje kao izvor za proučavanje poljoprivrede u srednjevekovnoj Srbiji*. N. RADOJČIĆ nell'articolo « *Vek i po proučavanja Dušanova zakonodavstva* », in Miscellanea dedicata nel 1951 alla ricorrenza di 600 anni del Codice ha dato un compendio esauriente delle più importanti edizioni e studi del documento.

(2) Il manoscritto di Hodoš: **люди**, quello di Ravanica: **посадники**.

(3) S. NOVAKOVIĆ, *Zakonik Stefana Dušana, cara srpskog 1349* i *1354*, Beograd 1898, p. 30.

(4) S. NOVAKOVIĆ (op. cit., p. 169) osserva che il toponimo odierno Merošine, vicino a Toplica, è un derivato da « meropšine », villaggio abitato da meropsi.

(5) Il manoscritto di Bistrica: **нєропшиноу**.

(6) S. NOVAKOVIĆ, op. cit., p. 32.

Art. 67: **Отроци и мероп'си** (¹) **кои сѣде заедно оу едномь сѣлѣ, ... да плакеаю въси заедно...** (²)

Art. 68: **Мероп'хомь** (³) **законь по въсои земли оу неделіе да работаю два дьни проніароу; ... да моу сена коси дьнь едингь и виноградь дьнь единь; ... и што оуработа меропьхь, то-зіи въсе да стежін ...** (⁴).

Art. 139: **Мѣроп'хомь вь земли царства ми да нѣсть вол'нь господарь оучинити прѣ-з-аконь ништа; ... въсакы мероп'хь да іесть вольнь прѣти се своимь господаромь или съ царство-м-и, ... и ако оупри мѣропьхь** (⁵) **господара, да оуем'чи соудіа царства ми, како да плати господарь мѣроп'хоу въсе на рокь; и по томь да нѣсть вол'нь он-зи господарь оучинити зло мѣроп'хоу** (⁶).

Art. 156: **На земли царства ми, рек'ше на мѣроп'шинахь, да не оузимаю властѣле присѣлице ...** (⁷)

Art. 201: **Меропьхь ако побѣгне коуде отъ своего господара оу иноу земли или оу цареvоу, ... да га осмоудіи и нось моу распори и оуемчи да е опеть еговь ...** (⁸).

Anche la nota raccolta delle leggi e costumi bizantini, tradotta dal greco in serbo da Matteo Blastares nel 1335, menziona la parola **мероп'шина**, come la spiegazione data alla parola **жител'ство**, che è un equivalente serbo della espressione greca παροικία:

... **посилати вь жител'ство, рекше вь мероп'шине** (⁹) ...

... **архїереніе и цркви и о мѣропшинахь ихь** (¹⁰).

(1) Il manoscritto di Struga: **мерьпси**, quello di Bistrica: **нероп'сн.**

(2) S. NOVAKOVIĆ, op. cit., p. 55.

(3) Il manoscritto di Hodoš: **неропхомь.**

(4) S. NOVAKOVIĆ, op. cit., p. 55.

(5) Il manoscritto di Hodoš: **неропьхь.**

(6) S. NOVAKOVIĆ, op. cit., p. 106.

(7) S. NOVAKOVIĆ, op. cit., p. 122.

(8) Mentre tutti gli articoli precedenti sono citati secondo il manoscritto fondamentale, cioè quello di Prizren, l'art. 201 è preso da quello di Rakovac essendo questo l'unico che conservò il menzionato passo. Cfr. S. NOVAKOVIĆ, op. cit., p. 146.

(9) Le precedenti tre parole sono aggiunte dal traduttore (in serbo) e non si trovano nell'originale greco.

(10) S. NOVAKOVIĆ, *Matije Vlastara sintagmat*, in *Zbornik Srp. kralj. akad. za ist., jez. i knjiž.* I, 4 Beograd (1907), pp. 453 e 465.

B) Gli studi sulla parola « meropah »

Già con le prime pubblicazioni contenenti l'enigmatica parola « meropah » nascono i primi tentativi della sua spiegazione filologica. P. J. Šafarik rispettivamente nel 1828 e nel 1838 in una raccolta di Kucharski spiegò la parola « meroph » o « neroph » (variante preferita da Šafarik, perchè presente nei due manoscritti accessibili a lui) come « agricola, Bauer », facendola derivare dal paleoslavo « nur » = terra, Erde, e da « phnu », pahajy = aro, ich ackere, dunque « agri - cola » (1). Non del tutto contento di questa etimologia slava, diede quasi simultaneamente un'altra: greca. L'espressione che designava i coloni semiliberi nella Serbia medioevale, deriverebbe dal nome di un'antica tribù tracia « Noropes », o « Neropes », che abitava nella Macedonia, secondo lo scrivere di Nicephoros Gregoras e di Cantacuzenos (2). Questa tesi, respinta più tardi da K. Jireček (3) e da H. Jireček (4) fu raccolta rispettivamente da F. Miklošić (5), dal Dizionario dell'Accademia Jugoslava (6) e indirettamente da V. Mažuranić (7).

E. Berneker non menzionò la parola nel suo dizionario (8). Lo stesso fece Dj. Daničić, che insieme a F. Miklošić non la consi-

(1) A. Kucharski, *Antiquissima monumenta juris Slovenici*, Warszawa 1838, p. 136.

(2) P. J. Šafarik, *Slovanské starožitnosti*, Leipzig 1837, pp. 380-381; I 1843, p. 471; 1862, pp. 513-515.

(3) K. Jireček', *Istorija Bolgar'*, Odessa 1878, p. 138. In un lavoro precedente (*Dějiny národa bulharského*, Praha 1876, pp. 46, 89, 358) K. Jireček accettò senza discussione la tesi di Šafarik.

(4) H. Jireček, *Prove, Historický slovar slovenského práva*, Praha-Brno 1904, p. 163.

(5) F. Miklosich, *Lexicon Paleoslovenico-Graeco-Latinum*, Wien 1862, pp. 366 e 441; Idem, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Wien 1886, p. 192; Idem, *Die Fremdwörter in den slavischen Sprachen*, in *Denkschriften Wiener Akad. der Wissenschaften Phil.-hist. Classe* XV (1867), p. 38.

(6) *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika Jugoslavenske Akademije*, red. di T. Maretić, Zagreb 1908, VI p. 607.

(7) V. Mažuranić, *Prinosi za hrvatski pravnopovjesni rječnik* X 1922, 1739.

(8) E. Berneker, *Slavisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1924.

derò di conio slavo ([1]). L'interessante contributo di A. Virag rinnovò la spiegazione slava della parola, richiamandosi alla parola croata « samopah », conservatasi nell'ambiente dell'Istria. Il Virag fa derivare l'espressione « meropah » da mêro – рьh (pahati, puhati, triebiti) e che significherebbe secondo lui l'uomo che monda sempre la medesima misura di grano ([2]).

K. Jireček in una occasione posteriore, sottomettendo alla critica una nuova etimologia greca, (« meropah » sarebbe una deduzione da *μερίς* = Teil e *μερισμός* = Teilung der Güter) non volle prestare fiducia neanche a questo tentativo ([3]). L'opinione di K. Jireček sull'origine oscura della parola « meropah » fu condivisa anche da T. Taranovski ([4]). La tesi di Ć. Truhelka sull'etimologia albanese (da alb. « mjer » = pauper e da alb. « rop » = famiglia) ([5]) trovò l'approvazione delle Acta Albaniae ([6]) e del libro di K. Kadlec, che le diede precedenza nei confronti di quella alludente ai Noropes ([7]).

S. Novaković nella sua edizione del codice di Dušan, in una osservazione sull'articolo 34, come anche nelle altre occasioni cercò di attirare l'attenzione sulla forte componente bizantina nella formazione della struttura sociale della Serbia medioevale. Secondo lui i termini **сокїє** e **сокальникь** sono di origine greca, mentre **парикь** è un prestito dal greco *πάροικος* (= colono), e **меропьхь** ne è

([1]) Dj. Daničić, *Rječnik iz književnih starina srpskih*, Beograd, 1863-4; Idem, *Osnove hrvatskoga ili srpskoga jezika*, 1876; Idem, *Korijeni s riječima od njih postalijem u hrvatskom ili srpskom jeziku*, Zagreb 1877.

([2]) A. Virag, *Otkle je riječ mêropьh?*, in *Nastavni vjesnik* I (1893), pp. 79-80, Zagreb.

([3]) C. Jireček, *Stadt und Gesellschaft in mittelalterlichen Serbien* I Wien 1912, p. 71. Anche cfr. la sua *Storia dei Serbi* nella recentissima edizione del 1952, Beograd, vol. II, p. 99.

([4]) T. Taranovski, *Istorija srpskog prava u Nemanjićkoj državi* I, Beograd 1931 p. 51.

([5]) Ć. Truhelka, *Die geschichtliche Grundlage der bosnischen Agrarfrage*, Sarajevo 1911, p. 6.

([6]) *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia* collegerunt et digesserunt L. de Thallóczy, C. Jireček et E. de Sufflay, Wien 1913, vol. I, index rerum, p. 289.

([7]) K. Kadlec, *Introduction à l'étude comparative de l'histoire du droit des peuples slaves*, in *Collection de manuels publiée par l'Institut d'études slaves* III, 1933, p. 105.

un derivante equivalente serbo, perciò essi sono l'argomentazione più evidente in merito (1).

La reazione di N. Radojčić a tale atteggiamento è stata purtroppo negativa. Egli ha respinto l'origine serba, cioè slava, della parola « meropah » e non fu per niente propenso a considerarla come un'elemento legato strettamente all'influenza culturale bizantina, sottolineando acutamente, che nelle carte edite in lingua greca dai re serbi (2), il colono semilibero veniva chiamato esclusivamente **парикь** e mai **мероп'χ'** (3).

Nella menzionata esposizione di tutti i tentativi storiografici circa la spiegazione etimologica della parola « meropah » N. Radojčić ha espresso la sua delusione; secondo lui nessuna delle tesi è riuscita a convincerlo, perciò tutto rimane ancora sul campo della ipotesi. Nella tradizione storiografica il continuo susseguirsi delle varie tesi, chiamate talvolta slava o talvolta tracia, greca o albanese, è una testimonianza della perplessità che ognuna di esse suscitò con la sua apparizione, e perciò ognuna non fece altro che farne rinascere un'altra simile. Neppure i metodi storici né quelli giuridici hanno approdato a nulla (4).

La posizione scettica del menzionato studioso è nello stesso tempo l'ultima eco della scienza serba in merito al problema etimologico della parola « meropah ». Tale atteggiamento della storiografia ci sprona a tentare ancora una volta la fortuna: esporre cioè una nuova tesi, che a differenza delle precedenti potrebbe essere chiamata occidentale. Non è il mondo culturale bizantino — il sospetto di N. Radojčić era giusto — che accontenterà le nostre speranze, ma è un altro, al quale dobbiamo volgere la nostra attenzione: l'Occidente medioevale feudale. La parola è infatti di origine germanica, longobarda, forse con le istitutioni

(1) S. Novaković, *Zakonik cara Dušana* ..., p. 168; Idem, **сокіе** et **сокальникь** de la Serbie du moyen âge, in *Archiv für slav. Philologie* XXVII (1905), pp. 175-81; Idem, *Die Ausdrücke* **себрь, поч'тень, мѣроп'шина** *in der altserbischen Übersetzung des Syntagma von M. Blastares*, in *Archiv für slav. Philologie* IX (1886), pp. 521-523.

(2) Cfr. A. Solovjev-V. Mošin, *Grčke povelje srpskih vladara*, in *Zbornik Srp. Kralj. Akad. za ist., jez. i knjiž.* III 7, 1936.

(3) N. Radojčić, *Iz istorije proučavanja porekla naziva meropah*, in *Južnoslovenski filolog.* XVIII (1949-50), p. 171.

(4) N. Radojčić, op. cit., pp. 157-171.

dell'impero carolingio fu trapiantata nella terra croata e da qui — tramite Dubrovnik? — arrivò nelle regioni serbe, permanendo in esse quando l'Occidente già se ne dimenticava.

C) La parola « marpahis » nelle fonti medioevali italiche

Crediamo che l'espressione longobarda « marpahis », notata nelle fonti italiche dall'VIII al X sec., era il prototipo del termine « meropah », così spesso riscontrato nelle fonti medioevali serbe. Prendiamo in considerazione la breve rassegna delle fonti medioevali contenenti la menzionata espressione.

La prima fonte che riporta la parola "marpahis" è l'« Historia Langobardorum » di Paolo Diacono: « Igitur ut diximus, dum Alboin animum intenderet, quem in his locis ducem constituere deberet, Gisulfum, ut fertur, suum nepotem virum per omnia idoneum, qui eidem strator erat, quem lingua propria "marpahis" appellant Foroiulanae civitati et totae illius regioni praeficere statuit » (1).

Un altro passo della stessa opera suona: « Rex vero Cunincpert dum post haec cum stratore suo, qui lingua propria "marpahis" dicitur, consilium iniret in civitate Ticenensi, quomodo Aldonem et Grausonem vita privare deberet » (2).

Le altre fonti italiche, che riportano gli esempi con « marpahis » sono: l'« Historia Langobardorum Beneventanorum Erchemperti », che è scritta tra 886 e 889 e comprende gli avvenimenti fino a 889; le carte dei duchi longobardi di Benevento, dell'VIII e del IX sec., conservateci nella « Chronicon S. Sophiae di Benevento », codice scritto nel 1119; alcune carte appartenenti ai codici di Cava e di Farfa e « Chronicon Vulturnense » con le sue carte, una delle quali fu edita dall'imperatore Lodovico Pio.

Erchemperti Hist. Langob. Benev., cap. 21: « Subtracto vero ex hac luce Landulfo Capuano comite, ut post tergum redeam, quattuor reliquit liberos, Landonem videlicet iam factum virum, Pandonem, Landonolfum et Landolfum, futurum ponteficem, ... ex quibus Lando Capuam, Pando marepahissatum, Landonolfus

(1) *Pauli Diac. Historia Langobardorum*, lib. II cap. 9, in *MGH, SS rer. Langob. et ital. saec. VI-IX*, Hannover 1878, p. 77.

(2) Ibid., p. 167.

Teanum regebat, Landulfus vero adhuc adolescens palatinis excubabat obsequiis » (1).

Le carte dei duchi e principi longobardi di Benevento in favore del convento benedettino di S. Sofia vicino alla città, sono annotate nella cosiddetta cronacà del convento, scritta nel 1119. La carta del duca Liutprando e di sua madre (a. 752) contiene il passo seguente:

In nomine Domini ... Firmamus atque constituimus nos Dona gloriosissima Scauniperga et Dominus vir gloriosissimus Liutprandus summi duces gentis Longobardorum per rogum Rodoaldi Marepalis nostri, libertatem tibi mulieri nomine Cundacum, et filiae tuae Liutpergae... (2).

In un'altra carta dello stesso principe, che è dell'a. 756, si trova il seguente passo: « Nos ... Leoprandus dux Longobardorum, adstantibus erga nos Engilbertone et Joanne Maleparo severis Judicibus nostris » (3).

(1) MGH, *SS rer. langob. et ital.*, p. 242. Cfr. anche *Historia Erchemperti* in *Historia Principum Langobardorum*, vol. I ed. C. Peregrinius con note di F. M. Pratillus, Napoli 1740, p. 104 e L. A. Muratori, *Rer. Ital. scriptores* II, Milano 1723, p. 242, ove l'espressione « marepahissatum » è sostituita da « marepahis Suram ».

(2) F. Ughelli, *Italia Sacra*, ed. N. Coletti, Venezia 1722, vol. X anec., col. 465 B. Citiamo questi passi di S. Sofia di Benevento secondo Ughelli, che fu l'unico a pubblicare il documento. Purtroppo già nel 1691 P. Sarnelli (*Memor. Cronol. de vescovi ed arcivesc. della s. chiesa di Benevento*, Napoli 1691) definì la trascrizione di Ughelli piena di errori. Lo stesso giudizio fu espresso da altri critici, tra i quali W. Schmidt (*Das Chronicon Beneventani monasterii S. Sophiae, eine quellenkritische Untersuchung*, Berlin 1910) e O. Bertolini (*I documenti trascritti nel* « Liber preceptorum Beneventani Monasterii S. Sophiae » — « *Chronicon S. Sophiae* », Napoli 1925). Essi corressero alcuni passi della trascrizione ughelliana. È da augurare tuttavia un'edizione critica dell'intero documento. Noi abbiamo confrontato i passi che contengono l'espressione « marpahis » nella trascrizione ughelliana con l'originale che si trova nella Biblioteca Vaticana (Cod. Vat. Lat. 4939). Si può dire che il termine non fu trascritto in modo preciso nemmeno una volta. Perciò daremo qui la nostra lettura del termine « marpahis », lasciando da parte le altre imprecisazioni del testo trascritto.

In questa carta di Scauniperga e di Liutprando il termine studiato è scritto sul fol. 102r come « mare-pahis ». Dunque è scritto con due parole, le quali furono tuttavia legate da una mano posteriore con una lineetta rossa.

(3) F. Ughelli, op. cit., X anec., col. 434 B. Anche L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae medii aevi* I, Milano 1738, col. 118 A. In

La carta del principe Arechi II, che è del 774, ha il seguente esempio: « Ea concessi equidem S. Sophiae Monasterio. Porro casae numero hae sunt. Casa quae regitur per Maurissionem cum uxore, filius et omnibus sibi pertinentibus .... casa quae regitur per Vimulum cum uxore et filiis et omnibus sibi pertinentibus, qui fuerunt de Judicaria Faroaldi mare pazis nostro. Necnon ecclesiam sancti Habundi quae sita est in Galo nostro Paline » (1).

La carta del principe Sicone è dell'821: « Concessimus nos vir gloriosissimus Sico, Dei providentia Beneventanae provinciae Princeps... tibi Josepho Examinatori nostro, terram et vineam modios viginti quam Leo, David... liberi homines, ab Auculo, Donato... servis sacri nostri Palatii comparaverunt, judiciaria dari Maripali nostro » (2).

La carta del principe Adelchi (a. 876): « Concessimus nos... Adelchi... Langobardorum gentis Princeps, ... tibi venerab: Praeposito et medico fideli nostro Erinepertum et Ragenipertum, seu Ermenandum... et pertinent ipsis ex ministerio cujusdam Guasconis Marepalis, ut nullo in tempore dent pensionem neque angariam faciant, neque hostes... » (3).

La carta del principe Sicardo (a. 838): « Concessimus nos... Sicardus... Longobardorum gentis Princeps... tibi Autulo aurifici nostri res illa in Foliolanense, quas Allo... et Dominicus servus nostri Palatii cum uxore et filiis cum suis cespitibus de Foliolanense de arcu actionis Marepalis nostri tenuit » (4).

---

questo passo la parola studiata è scritta in originale (fol. 50v) come « mare pahis ».

(1) F. Ughelli, op. cit., VIII, a. 1721, col. 27 CD; anche vol. X anec., col. 423 B. Noi leggiamo il rispettivo termine nel suo originale (fol. 30v): « mare pays » (la lineetta rossa è la legatura posteriore).

(2) F. Ughelli, op. cit., X anec., col. 459 D. Per la correzione del testo cfr. W. Schmidt, op. cit., p. 97 e O. Bertolini, op. cit., p. 22. Nell'originale (fol. 92r) il termine che ci interessa, figura quale « mari pahis » (con legatura rossa tra le parole).

(3) F. Ughelli, op. cit., X anec. coll. 455 D e 456 A. Per la correzione del testo cfr. O. Bertolini, op. cit., p. 26. In originale (fol. 86v) si legge il termine studiato come « mare pahis » (con legatura rossa).

(4) F. Ughelli, op. cit., X anec., col. 462 A. Per la correzione del nome del marpahis menzionato, cfr. W. Schmidt, op. cit., p. 116. Sul fol. 95v dell'originale il termine è scritto « mari pahis » (con lineetta rossa tra le parole).

Il codice di Cava conservò una carta di donazione di Rapperto, figlio di Mauriperto, scritta a Salerno nell'a. 856. Essa ricorda tra i testimoni « Petrus marepais » (1).

Il codice di Farfa contiene una carta del 747 che cita come testimone tra i cittadini di Rieti « Pandone maripasso » (2) e un'altra del 765 con la datazione del duca Teodicio: « anno ducatus nostri... III, mense martio, per indictionem III, sub Alifrido gastaldio et Rimone maripas, feliciter » (3). Seguono: una carta del 767 dello stesso duca, datata anch'essa « sub Rimone maripas nostro feliciter » (4), e un'altra del 745 col testo: « Unde exinit fidei iussor Pando marepassus et Lucanus et Andualdus actionarius » (5). La carta del 779 ricorda Pertone maripasso (6), quella del 780 tra i testimoni nota « Lupo marpas » (7).

La Cronaca di Volturno, scritta dal monaco Giovanni, comprende la storia del convento di S. Vincenzo a Volturno dal c. 703 fino al 1071, quando fu compilata. Ha conservato alcune carte confermanti le donazioni al convento. Così:

1) La carta dell'a. 787, con la quale i messi di Carlo Magno redigono l'elenco dei sudditi del convento con le terre tenute da ognuno di essi, menziona « Aio marepahis » (8).

2) La carta dell'imperatore Lodovico Pio dell'a. 830, che conferma al convento i diplomi dei re e duchi longobardi e di Carlo Magno, ha una nota: « Ipso in tempore vir quidam nobilis Gipertus nomine, marepais, optulit in eodem monasterio Sancti Vincenzii curtem suam in Patria... Alter vero, nomine Pando, marepais similiter optulit terram suam... (9).

(1) *Codex diplomaticus Cavensis*, vol. I, curantibus M. MORCALDI, M. SCHIANI e S. DE STEFANO, Napoli 1873, p. 56.

(2) *Il Regesto di Farfa*, compilato da G. DI CATINO e pubblicato dalla Società Romana di Storia patria a cura di I. Giorgi e M. Balzani. Roma 1879, vol. II, p. 40.

(3) *Reg. di Farfa* II, p. 60.

(4) *Reg. di Farfa* II, p. 73.

(5) *Reg. di Farfa* II, p. 28.

(6) *Reg. di Farfa* II, p. 106.

(7) *Reg. di Farfa* II, p. 110.

(8) *Chronicon Vulturnense* del monaco Giovanni, vol. I, a cura di V. FEDERICI, Roma 1925, p. 208, nella collezione di Fonti per la storia d'Italia, ed. Istituto storico italiano, Roma, vol. LVIII.

(9) *Chron. Vultur.* I, p. 312; anche MURATORI, *Rer. Ital. Script.* I 2, Milano 1725, col. 391 BC.

3) La carta del Griperto marepais, edita a Salerno, è dell'a. 845: « Ideoque ego Gripertus marepais, filius bone memorie Vualperti, qui fuit castaldeus... » (1).

4) La carta di Pandone marepais è dell'847: « Ideoque ego Pando marepais, filius bone memorie Landulfi marepais... » (2).

5) Una nota, aggiunta alla carta dell'imperatore Lodovico dell'anno 819, menziona un altro marpahis: « Vir etiam prepotens, nomine Petrus marepahis, optulit mediam curtem suam in Aquiluni... » (3).

6) Un documento di Benevento dell'a. 817 parla delle donazioni che fece « Petrus maripahis, filius quondam Vosonis » al convento di Volturno, a quello di Monte Cassino e a quello di S. Sofia di Benevento (4).

7) La carta dell'a. 988, che parla di una causa tra l'abate del convento di Volturno e un laico, condotta a Capua davanti alla principessa Aloara e al principe Landenolfo, nomina come presente « Pando comes marepais » (5).

8) La carta, edita in Sessa nell'a. 976 in favore del convento di S. Martino, contiene il passo: « Quomodo... Gisolfus, summus dux gentis Langobardorum per rogum Godefrit marepahis et Aicha baioario et gasindio suo firmaverat in monasterio S. Martini... » (6).

D) Lo studio filologico della parola « marpahis »

Paolo Diacono nella sua « Historia Langobardorum » notò per primo la parola « marpahis ». Fu anche lui il primo che ne diede la spiegazione. Uguagliò il termine con la parola latina di « strator ». Questa spiegazione fu accettata dalla scienza. La menziona già Du Cange nel suo noto dizionario aggiungendo al significato di « strator » anche quello di « puer equi », « qui equum curat » (7).

(1) *Chron. Vultur.* I, p. 312; anche Muratori, op. cit., col. 391 D.
(2) *Chron. Vultur.* I, p. 313; anche Muratori, op. cit., col. 392 B.
(3) *Chron. Vultur.* I, p. 241.
(4) *Chron. Vultur.* I, p. 263-264.
(5) *Chron. Vultur.* II, p. 320.
(6) *Chron. Vultur.* II, p. 234.
(7) Du Cange – Favre, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort 1885, vol. V, pp. 274, 286.

W. Bruckner, che dedicò un'attenzione particolare alla parola, la tradusse con « strator » e « der die Rosse aufzäumt » (1). C. Meyer notò la parola come « Stallmeister » (2).

Come si vede, la parola è composta. La prima parte, « mar », significa nell'antico tedesco « cavallo » (3). Grazie ad un passo di Pausanio si può concludere che la parola era nota già presso gli antichi Galli (4) si è conservata poi in irlandese e in cimbro (5) e nella lingua dei Bretoni francesi (6). Nell'antico italiano è penetrata come prestito dal longobardo (7). L'espressione è propria delle lingue slave, del romeno e dell'ungherese (8). L'esempio citato

(1) W. BRUCKNER, *Die Sprache der Langobarden*, Strassburg 1895. pp. 44, 208.

(2) C. MEYER, *Sprache und Sprachdenkmäler der Langobarden*, Paderborn 1877, p. 296.

(3) Con le forme: march, marach, mearch, marr notata da R. MUCH, *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg 1937, p. 95; anche C. MEYER, op. cit., p. 296; W. MEYER-LÜBKE, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1935, p. 437; F. KLUGE-A. GÖTZE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 1953 ed. 16, p. 478. Gli esempi: Lex Aleman. tit. 69 art. 2: Si ille talem equum involaverit, quem Alemanni Marach vocant. Tit. 70 art. 2: Si quis equo, quem Alemanni Marach dicunt, oculum excusserit. Lex Bajwar. tit. 13, cap. 11: Si equus est, quod marach dicimus. Edit. Heroldi tit. 7 art. 1: Si equus est, quod March dicimus. Cfr. MGH, *Leges* I 5, Hannover 1888 e 1926 pp. 131, 132, 417; anche Du Cange, V p. 257.

Secondo il dizionario di F. KLUGE-A. GÖTZE (p. 478) la parola « marh » si conservò in mittelhochdeutsch nel linguaggio popolare e nella poesia. In neuhochdeutsch l'espressione fu sostituita con le parole Gaul, Pferd, Ross. Nella forma femminile, Mähre, si mantiene fino ad oggi. Secondo TRÜBNERS, *Deutsches Wörterbuch* IV, Berlin 1943, p. 563 sotto la parola « Marah » si sottintendeva particolarmente il cavallo di battaglia (Streitross).

(4) R. MUCH, op. cit., p. 98; DU CANGE V, p. 257; F. KLÖGE-A. GÖTZE, ib.; F. MIKLOSICH, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Wien 1886, p. 191.

(5) R. MUCH, op. cit., p. 95; F. MIKLOSICH, op. cit., p. 191; F. KLUGE-A. GÖTZE, ib.

(6) DU CANGE, l. c.

(7) marrone Leitpferd; cfr. W. MEYER-LÜBKE, op. cit., p. 437.

(8) F. MIKLOSICH, op. cit., p. 191: croato: mrha (= grex), sloveno: mrha (= pecus, merx), bulgaro: marva (stück vieh), serbo: marva (= pecudes, pecus), ceco e slovacco: mrcha, polacco: marcha (mähre), ucraino: marha, marzyna (= pecus), romeno: marfę, marvę (= merx) e ungherese: marha (grex, merx).

da L. Hervás è un po' curioso: gli antichi Croati adoperavano nel decimo comandamento (Non desiderare roba d'altri) per la parola « roba » appunto il termine « marha » (1).

Nella terminologia medioevale « marpahis » non rappresenta un caso isolato di una parola composta con « mar ». Lo sono anche le espressioni antiche tedesche giuridiche « marahworfi » (« merworphin ») e « marchfalli », tutte e due spiegate nelle antiche glosse con « aliquem de cavallo projicere, deponere » (2).

Oltre ai menzionati casi « mar » si riscontra anche nella ben nota parola « maresciallo », che si trova spessissimo nelle fonti medioevali, nota ancora nell'epoca prefranca: « marescalcus », « marchalchus », « marescalchus » (3). Proviene dalla parola antica tedesca « marskalk », « marahskalk » che corrisponde alla odierna di « Rossknecht », « Pferdeknecht » (4). Il suo significato è dunque equivalente a quello di « marpahis » (5).

Da « marescalcus » si è sviluppata la forma antica italiana « marescalz », « mascalzone » con il significato di « servo » (più tardi con quello di farabutto). Seguono le parole italiana e francese di « maniscalco » e « maréchal férrant ». In tutte le lingue romanze

(1) L. Hervás, *Catalogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeracion, division y clases de estas segun la diversidad de sus idiomas y dialectos*, Madrid 1800, III p. 131.

(2) *Lex Bajuvariorum* XVIII: « Si quis aliquem de equo suo deposuerit, quod marchfalli vocant » (M. G. H., *Leges* I 5, Hannover 1926, p. 329. *Lex Langob.* l. 1 tit. 36 §. 4: « Si servus Regis oberos, aut vecorin, seu Merworphin, aut quamlibet talem culpam, aut minorem, fecerit, . . . » (*Die Gesetze der Langobarden*, ed. F. Beyerle, Weimar 1947, p. 150; MGH, *Leges* IV, ed. F. Bluhme 1868, p. 18). Anche Du Cange, V pp. 257, 269, 358.

(3) Du Cange, V pp. 274, 267, 353; W. Bruckner, *Die Sprache der Langobarden*, p. 44.

(4) R. Much, op. cit., p. 232; W. Meyer-Lübke, op. cit., p. 436; F. Kluge-A. Götze, p. 478. Trübners *Deutsches Wörterbuch* IV, p. 563; E. Gamillscheg, *Romania Germanica* II, Berlin-Leipzig 1935, p. 66.

(5) W. Bruckner, op. cit., p. 209; C. Bandi di Vesme-S. Fossati, *Vicende delle proprietà in Italia dalla caduta dell'impero romano fino allo stabilimento dei feudi*, Torino 1836, p. 157 e G. Romano, *Le dominazioni barbariche in Italia* (395-1024), Milano 1909, p. 269, uguagliano l'ufficio di marpahis alla corte di Alboino con quello di marescalco: « . . . il cavallerizzo (marpahis) o marescalco, che ha la cura delle stalle regie e delle mandre ». Abbiamo dunque l'equazione: marpahis = strator = marescalcus = cavallerizzo = Pferdeknecht.

la parola poi denotava il veterinario, perchè anche lui prestava cura ai cavalli (1). Finalmente la parola si riferisce al grado nell'esercito; presso gli Italiani a quello di sottoufficiale, ma rappresenta anche l'onore militare più alto. Quest'ultima interpretazione vale anche nell'esercito tedesco e francese. Le origini di questo titolo militare scendono alla lontana epoca carolingia, quando « marescalcus », capo della scuderia imperiale (« merstalhere »), diventò magister equitum e per consequenza capo supremo dello esercito. Nei secoli posteriori si conservò come titolo del duca di Sassonia (2). Vedremo che una sorte simile è toccata anche alla nostra parola « marpahis » (3).

La parola germanica « marskalk » è composta da « mar » (= cavallo) e da « skalk » (= servo). Essa, resa dalle fonti latine medioevali (come « marescalcus » o « mariscalcus »), dimostra che tra il primo e il secondo elemento della parola fu inserita la vocale « e » o « i ». Da questa regola un documento fa eccezione: in una carta del 771 a Brescia tra i testimoni è notato anche « Ado Marscale » (= Marscalc). Qui in latino la forma tedesca si è mantenuta intatta (4). I derivati romanzi della lingua italiana e di quella francese mantengono la vocale inserita (mariscalco, maréchal). I

(1) W. MEYER-LÜBKE, l. c.

(2) L'espressione di carattere toponomastico si è conservata fino ad oggi nel nome della località Marescalco, vicino a Lodi in Lombardia (E. GAMILLSCHEG, *Romania Germanica* II, p. 66). Anche alcune altre denominazioni toponomastiche ricordano l'epoca longobarda e la loro organizzazione amministrativa di carattere militare. Erbanno, vicino a Brescia (dal longob. haribann), Gastaldia, vicino a Padova (dal gastald), Sculdascia, distretto di Padova (dal sculdahis), e Scaldasole, vicino a Pavia, chiamata nell'a. 886 Sculdascia, poi diverse località composte con Fara (cfr. E. GAMILLSCHEG, *Immigrazioni germaniche in Italia*, Leipzig 1957 p. 10; Id., *Romania Germanica* II p. 67; D. OLIVIERI, *Dizionario di Toponomastica Lombarda*, Milano 1931, pp. 234, 337, 497.

(3) Esistono le derivazioni romanze anche dalla parola « marpahis ». Così « marepahissatum » che accanto al « castaldaticum » (= tributo al gastaldo) viene menzionato nelle carte di Lotario e di Lodovico II nel significato di servizio di un marpahis. Cfr. W. BRUCKNER, pp. 15, 209. Da Erchemperto (seconda metà del IX sec.) l'espressione — a quanto pare — viene adoperata nel senso di un'unità amministrativa con a capo un marpahis. Cfr. MGH, *SS rer. lang. et ital.*, p. 242.

(4) *Historiae patriae monumenta* XIII, *Codex diplomaticus Langobardiae*, Torino 1873, col. 85; W. BRUCKNER, *Die Sprache...*, pp. 44, 209; TRÜBNERS *Deutsch. Wörterbuch* IV, Berlin 1943, p. 563.

documenti latini appartenenti all'epoca tarda dell'althochdeutsch hanno anche nell'ambiente tedesco la menzionata inserzione (¹).

« Mar » con lo stesso significato, cioè di cavallo, fa parte anche, come primo elemento, della parola composta « marpahis ». Lasciando da parte i casi con gli errori della trascrizione, dobbiamo notare che anche qui il primo elemento è legato con il secondo — nella maggior parte dei casi — tramite una « e » o una « i ». Qualche volta mantiene l'originaria forma germanica direttamente accostata alla seconda parte. Per il primo caso è da citare gli esempi nellà cronaca di S. Sofia di Benevento: « mare pahis » e « mari pahis ». L'eruditissimo Paolo Diacono, il quale conosceva bene la lingua dei suoi padri, lasciò in latino scritto intatta la forma originaria: « marpahis ».

La seconda parte della parola composta « marpahis » mostra tre modi elementari della scrittura: « pahis », « pais » e « pâs ». La forma « pahis » è notata nella Cronaca di Volturno, nella Cronaca di S. Sofia, nella Historia di Erchemperto e in alcuni manoscritti di P. Diacono. La forma « pais »: nella Cronaca di Volturno, nel codice di Cava, nella Cronaca di S. Sofia e in manoscritti di P. Diacono. La forma « pâs » è conservata soltanto nel codice di Farfa. Il significato del termine « pahis » corrisponde al termine latino « domitor », cioè « colui che frena il cavallo », perchè si tratta qui di una derivazione del verbo antico tedesco « paizan » (con le forme: peizan, beizan, pîzan, boetan, betitan) e che significa « frenare » (²). Di questo verbo esistono i derivati « paizo » e « peizo » (³). Il più antico manoscritto dell'Editto di Rotari che si conosce, cioè quello di San Gallo, ha già l'alternanza vocalica di « z » in « s » (⁴), perciò relativamente presto si sono formate nella lingua longobarda le forme: « pais », « pahis », « pâs ».

L'antico dittongo germanico « ai » si è conservato immutato nella lingua longobarda. Per accentuare il valore stabile dell'una

(¹) TRÜBNERS *Deutsch. Wörterb.*, l. c. L'epoca dell'althochdeutsch nella letteratura tedesca cronologicamente si aggira dal c. 750 fino al 1022. Cfr. P. MERKER-W. STAMMLER, *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte* I, Berlin 1925-26, p. 22 etc.

(²) W. BRUCKNER, *Die Sprache der Lang.*, p. 44; C. MEYER, op. cit., p. 6.

(³) C. MEYER, op. cit., pp. 121, 267, 296; W. BRUCKNER, *Die Sprache...*, pp. 44, 165, 188.

(⁴) C. MEYER, op. cit., p. 7.

e dell'altra vocale si è inserito tra loro uno « h », che preso per se stesso era senza valore. Da qui la doppia forma: pais-pahis (1).

Una posizione particolare del dittongo « ai », cioè quando si trova nella seconda parte di una parola composta, provoca la sua contrazione in « â ». I manoscritti dell'VIII sec. confermano tale regola: « marpâs » o « maripâs » per « marpais », « sculdâsius » per « skuldhais » (2).

La regola dell'affricata viene applicata alla « p », se in una parola essa è preceduta dalla « r ». Perciò negli esempi notati nella prima metà del VII sec. (Editto di Rotari) la « p » diventa « ph » o « f ». È spiegabile così anche il caso della forma « marephais », caratteristica di alcuni manoscritti della « Historia Langobar. » di P. Diacono (3).

Le menzionate regole della lingua longobarda hanno fissato la detta parola nel suo movimento con gli aspetti: pahis, pais, pâs e phais.

La parola « mar » con significato di « cavallo » dimostrò già nell'epoca dell'althochdeutsch la tendenza dell'apofonia del suo « a » in « e ». È il caso di « mearh ». Dalla stessa legge viene modellata la sua forma femminile, che si è mantenuta fino ad oggi: Mähre. Le sue fasi storiche sono: meriha, merie, merrie, miere, merr (4). Lo stesso fenomeno può essere osservato nelle parole composte. Per es. Märstall, merescalchus, merworphin. La prima parola è viva ancora oggi; per la seconda ecco un esempio medioevale: « Fabri-magistri, lingaminum, molendinarii, merescalchi, sellari etc. » (5). Un manoscritto della Lex Langob. (l. 1 tit. 36 § 4) fornisce il terzo esempio: Si servus regis oberos, aut vecorin, seu merworphin, aut quamlibet talem culpam, aut minorem fecerit,... (6). Finalmente anche presso la parola, alla quale dedi-

(1) W. Bruckner, op. cit., p. 101 oss. 1. Gli altri esempi longobardi di questa regola sono: sculdais – sculdahis, Aistulf – Ahistulf.

(2) W. Bruckner, p. 102.

(3) MGH. SS *rer. langob. et ital.*, p. 77, oss. s e p. 168 oss. c. Cfr. W. Bruckner, p. 145.

(4) Kluge-Götze, op. cit., p. 460.

(5) *Acta B. Michelinae*, to. III Junii, p. 936, cfr. Du Cange, Niort 1885, V col. 353. Qui la parola « merescalchus » ha il significato di « maniscalco ». Un altro esempio è notato da Muratori, *Rer. Ital. Script.* XII col. 1026 E, Milano 1728.

(6) Du Cange V col. 358.

chiamo una attenzione particolare, si può osservare la menzionata apofonia: in un manoscritto della « Histor. Langob. » di P. Diacono, cioè il G3ª — detto Vindobonensis Nr. 406 (XII sec.), la parola « marpahis » è notata come « merphais » (¹).

Si possono enumerare anche diversi esempi di altre parole tedesche del medioevo, dove è confermata l'apofonia della « a » in « e » davanti alla « r » in una sillaba tonica o atonica. La parola tedesca « Heer » (= esercito) suonava nella lingua franca « hari » (²). Segue la stessa legge « harimannus » con le varianti: herimann, haerimannus (nel X sec.), erimannus etc. (³). La prima parte della stessa parola viene ripetuta in « heerbann » (con le varianti: hariban, harban, herban, Erbanno etc.) (⁴). Presso Brückner (pp. 57, 60, 89), Meyer (p. 263) Kluge-Götze (p. 475) e Trübner (p. 563) s'incontrano numerosi esempi che confermano tale regola. Aggiungiamo che gli abitanti intorno al fiume ceco Morava (germ. Marahwa, Marha) nelle fonti antiche vengono chiamati Marharii, ma anche Merehani (⁵).

Questo piccolo esame ha messo in rilievo l'alternanza vocalica di « a » in « e » nelle parole medioevali tedesche. Da questa legge non si sottrasse neanche la parola « mar », la quale nel termine « marpahis » del manoscritto di Vienna (Nr. 406 — cosiddetto G 3 a) subì il menzionato processo. Il termine si presenta nella forma di « merphais », nella stessa il termine fu preso in prestito dagli Slavi nei Balcani.

Così spiegato nella sua genesi filologica, il termine studiato « marpahis » ebbe una parte eminente nel movimentato linguaggio longobardo e grazie a ragioni speciali si affermò come prestito nell'ambiente slavo medioevale. La sua definizione è: puer equi, stalliere, Stallknecht, konjušar.

(¹) MGH, *SS rer. langob. et ital.*, Hannover 1878, pp. 38 e 167.

(²) E. Gamillscheg, *Romania Germanica* I 1934, p. 170.

(³) F. Beyerle, *Die Gesetze d. Langb.*, p. 503; C. Meyer, op. cit., p. 290; W. Bruckner, *Die Sprache...*, pp. 57, 62.

(⁴) E. Gamillscheg, *Romania Germanica* I, p. 171, II p. 66; Id., *Immigrazioni germaniche in Italia*, Leipzig 1937, p. 10.

(⁵) J. Spal, *Iména západních Slovenu u Geografa Bavorského*, in *Slavia* XXIV, (1955), p. 5.

E) « Meropah » – Prestito slavo dal tesoro linguistico longobardo

La penetrazione delle parole tedesche nella lingua latina si effettuò già molto presto. Alcune parole del linguaggio militare e i nomi di alcuni animali penetrano nel latino volgare già nell'epoca che va dal I al V sec. d. Cr. (1). Al secondo gruppo delle parole, caratteristico per il medio evo, appartengono le parole longobarde, tra le quali anche « marpahis ».

La venuta dei Longobardi in Italia segna il passaggio dalla loro protostoria alla storia stessa. I loro documenti, scritti in latino, conservano talvolta qualche espressione della loro lingua propria. Sul carattere del longobardo, suo suo movimento e sul suo rapporto con le altre lingue germaniche parlano gli studi di W. Brückner e di F. Stroh il quale aggiunse all'argomento una vasta bibliografia (2).

La vita della lingua longobarda non fu lunga. Quando con lo sviluppo storico lo stato longobardo finì di esistere, e il popolo perse la sua indipendenza e la libertà, anche la loro lingua fu condannata a sparire lentamente. Secondo l'opinione generale ancora verso l'anno 1000 d. Cr. la lingua longobarda era ancora viva (3). Tale giudizio è basato su una fonte storica, su un passo della già menzionata cronaca Salernitana di Erchemperto, scritta verso il 978: « ... Grimoalt, quem lingua todesca, quod olim Langobardi loquebantur, stoleseyz fuit appellatus ». Senz'altro la densità dell'elemento longobardo nelle singole regioni italiane condizionò la durata della vita della lingua longobarda. Dice E. Gamillscheg: « In seguito a questo sviluppo politico il sentimento nazionale longobardo si ritirò nelle classi basse e con esso anche la lingua longobarda ad eccezione delle poche parole appartenenti al campo della giurisdizione e dell'amministrazione..., i residui linguistici

(1) W. Bruckner, *Charakteristik der germaischen Elemente im Italienischen*, Basel, 1899, p. 6.

(2) Accanto ai già menzionati studi di Bruckner, cfr. F. Stroh, *Handbuch der germanischen Philologie*, Berlin 1952, pp. 271, 440.

(3) W. Bruckner, *Charakteristik der germanischen Elemente im Italienischen*, p. 3; Id., *Die Sprache der Langobarden*, pp. 12-14; G. Ciardi-Dupré, in *Enciclopedia Italiana Treccani* XXI, 1934, s. v. lingua dei Longobardi, p. 474.

dei Longobardi, più di 250 parole, provengono quasi tutti dal vocabolario del povero contadino » (1).

Tra le parole longobarde che si sono conservate nei testi latini, si trova anche la parola « marpahis ». Abbiamo cercato di metterla sotto luce per illuminare tutti i suoi aspetti. Essa è composta da due elementi, le cui varianti che appaiono nei documenti, sono dovute ai mutamenti svoltisi secondo le strettissime leggi della lingua tedesca. Tuttavia in alcuni documenti latini la nostra parola ha subìto un leggero accomodamento verso la forma latina. Tale tendenza causò l'inserzione della vocale « e » o « i » tra la prima e la seconda parte della parola. Il fenomeno è estraneo alle leggi della lingua tedesca. Essa conosce soltanto un semplice accostarsi della seconda parte alla prima nella parola composta « marpahis », non c'è l'anaptissi in questo caso. Perciò nel codice di Farfa il termine è notato come « marpas », in alcuni manoscritti dell'opera di P. Diacono come « marpais », « marphahis », « merphais ». La tendenza verso la latinizzazione rese le forme: « marepahis », « maripahis », « marepais », « mariphais » etc. nelle diverse fonti (Cronaca di Volturno, quella di S. Sofia e quella Salernitana, codice di Cava e quello di Farfa, inoltre alcuni manoscritti della Hist. Langob. di P. Diacono).

Il termine « marpahis » viene scritto nei documenti menzionati con una sola parola, ma certe volte anche con due, cioè la seconda parte è staccata dalla prima. Così nella Cronaca di S. Sofia il termine è scritto come « mare pahis », « mare pays » e « mari pahis ». Un'altra mano, posteriore, cercò di unire le parti staccate con una lineetta rossa (2).

Come si vede, il termine « mare pahis » era considerato dallo scrittore della Cronaca di S. Sofia come due parole accostate (« iuxtapositio »), ma lo scrittore posteriore, che tracciò le lineette rosse, vide il termine come una parola composta. Per legare meglio le due parti della parola e per rendere la sua pronuncia più scorrevole, si creò la sua forma latinizzata tramite l'inserzione della « i » o della « e ». Questa doveva essere anche la ragione, per cui durante la penetrazione della parola nell'ambiente slavo, per sla-

(1) E. GAMILLSCHEG, *Immigrazioni germaniche in Italia*, Leipzig 1937, p. 14.

(2) *Chronicon S. Sophiae* – Cod. Vat. Lat. 4939, fol. 102r, fol. 50v, fol. 30v, fol. 92r, fol. 86v, fol. 95v.

vizzarla, veniva inserita la vocale « o », che serviva da legame tra la prima e la seconda parte della parola. « O » assunse dunque la funzione, che nelle forme latinizzate viene sostenuta dalla « e » e dalla « i ». Questa vocale slava « o » veniva inserita tra la « r » e la « p » per legare la seconda parte con la prima dalla quale fu staccata. A tal modo il termine veniva croatizzato, considerato come due parole accostate che in seguito diventarono una parola composta. Si potrebbe citare, quale esempio odierno, la parola croata « rimo-katolik » o « rimokatolik » (= cattolico romano), scritta in due modi, con le parti staccate o con un termine composto.

La stragrande maggioranza delle parole composte croate ha la vocale « o » inserita tra la prima e la seconda parte, perchè funge da legame. L'origine di questo fenomeno è da cercarsi nella grammatica comparativa indoeuropea (¹). Tra le conferme più antiche di questa regola è la parola croata « schitonossa » (= armiger), notata nel testo latino di una carta del re croato Petar Kresimir IV (metà dell'XI sec.) (²).

Secondo la legge vocalica del croato, la vocale « o », che serve da legame nella parola composta, se è preceduta da una palatale, si cambia in « e ». La consonante « r » nell'antica lingua croata fu considerata come una palatale, ma quanto pare, già nell'epoca protostorica essa diventò linguale, perciò pochissime sono le parole che conservarono la « r » palatale, seguita da « e », nella maggioranza dei casi — anche presso le consonanti palatali — la vocale « o » resta immutabile, considerata come il legame per eccellenza nelle parole composte (³).

Dunque l'apparizione della vocale « o » in « meropah», parola croatizzata da « marpahis », è un'anapsissi del tutto ammessa. Pare, che la parola longobarda « marpahis » entrò a far parte del tesoro linguistico slavo in modo diretto, non tramite la sua forma

(¹) T. MARETIĆ, *Gramatika i stilistika hrvatskoga ili srpskoga književnog jezika*, II ed., Zagreb 1931, p. 334.

(²) « ... Quadam die hic Apriço regem Cresimirum ac reginam hospicio suscepit et ... regi pro se optimum puerum cum optimo equo atribuit, regine vero ancillam optimam donavit et regis schitonosse scutum et lanceam, et aliis diversis diversa dedit munera ». F. RAČKI, *Documenta Historiae Croaticae periodum antiquam illustrantia*, Zagreb 1877, p. 162. F. ŠIŠIĆ, *Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara*, Zagreb 1925, p. 670 oss. 43.

(³) T. MARETIĆ, op. cit., pp. 20, 34, 45, 331, 332, 334.

latinizzata. La parola « meropah » ha l'apofonia germanica di « a » in « e », mantiene inoltre la consonante « h », così trascurata dal latino medioevale e dalle lingue romanze, la sua anapsissi della « o » tra « r » e « p » doveva essere creata per legare la prima parte staccata dall'altra, e perciò può essere considerata come una parallela indipendente dell'anapsissi latina della « e » e della « i ».

Quando la parola fu slavizzata, la vocale « a » nella sua seconda parte si mutò nella semivocale slava. Nelle trascrizioni posteriori dei documenti medioevali appare di nuovo la menzionata vocale « a ». Tale comportamento è del tutto conforme con la legge vocalica croata. Ancora oggi la parola « rat » (= promontorio) ha la sua forma parallela: « rt », che nella ortografia antica aveva una semivocale inserita tra due consonanti. Il Kadlec nel menzionato studio notò la parola come « meropeh ». L'ortografia serba medioevale adoperò conseguentemente per la seconda vocale « a » la semivocale. Dalle trascrizioni posteriori esso veniva sostituito con « a » labile. Forse già nel tempo, in cui la parola penetrò nel tesoro linguistico slavo, nella parlata volgare la semivocale veniva pronunciata come « a » labile. Perciò la « a » rimase nascosta sotto la forma semivocalica attraverso tutto il medio evo per apparire nella sua forma originaria nelle traduzioni posteriori. Mai però come « meropeh »!

La parola « meropah » termina con una semivocale, accostata alla consonante « h ». Durante la slavizzazione della parola, essa sostituì il gruppo « -is », ritenuto forse il suffisso di « marpahis ». È difficile dire secondo quale legge si è verificato questo mutamento.

F) Lo sfondo storico del trapianto del termine « marpahis »

Il termine « marpahis » è del tutto sconosciuto presso gli altri popoli germanici (1). Esso è proprietà esclusiva della lingua longobarda. L'unico caso in cui la parola lasciò l'ambiente longobardo e il suolo italiano fu quando essa apparve nel mondo slavo nei Balcani. Quando dunque si effettuò questo prestito? È da escludere l'epoca protostorica degli uni e degli altri. Dai documenti non viene confermato nessun contatto tra gli Slavi e i Longobardi prima della venuta di questi ultimi in Italia. Durante la migrazione

(1) W. Bruckner, *Die Sprache*... p. 44.

longobarda verso l'Italia, quando il loro esercito e il popolo intero seguì la grande strada da Vienna attraverso Lubiana verso Aquileia, il terreno non era ancora colonizzato dagli Slavi. I primi contatti tra i Longobardi e gli Slavi cominciarono dopo la venuta dei Longobardi in Italia e con la venuta dei Croati in Dalmazia nell'a. 638. Siccome i Croati nei primi secoli della loro vita politica riconoscevano il supremo potere di Bisanzio, i loro contatti con l'Italia erano esclusivamente di carattere religioso. Con l'espansione franca verso l'Italia e verso la Croazia queste ultime vennero in un contatto politico e culturale più stretto. Questo fatto si verificò verso l'a. 800. Da questa data fino all'anno 1000 circa potrebbe essere fissata l'epoca, durante la quale, a causa di legami più stretti, il termine « marpahis » potè essere assorbito dall'ambiente slavo. Non pare attendibile che questo fatto sia venuto dopo l'a. 1000, perchè dopo questo limite non esiste nessuna traccia nella storia italiana che confermi l'esistenza dell'ufficio di marpahis e noti la sua presenza nei documenti italiani (1).

L'invasione dei Franchi ha favorito l'avvicinamento della Croazia verso l'Italia. Dopo la conquista del regno longobardo, le forze franche attaccarono la Croazia. Nell'a. 799 avvenne il primo scontro, nell'a. 803 i Croati già riconoscevano il supremo potere franco. Durante il regno di Lodovico Pio la Croazia fu sottomessa sotto la giurisdizione ecclesiastica del patriarca di Aquileia in Cividale. Nell'828 il sovrano croato veniva subordinato direttamente

(1) I legami politici e culturali tra la Dalmazia croata e l'Italia meridionale nel primo medio evo erano numerosi. Il primo incontro ebbe luogo nel 641, quando i Croati attaccarono, sbarcandovi, Ajo duca di Benevento ed i suoi Longobardi. In quell'occasione Ajo perse la vita. Gli annali di Bari ricordano un altro attacco dei Croati: nel 926 il re Michele invase Siponto. I Normanni dell'Italia meridionale, mischiatisi nelle lotte dinastiche in Croazia, vennero nel 1075 con il loro duca Amico e portarono con se il re croato Slavac. Il re della Croazia Rossa, Bodino, prese per moglie Giacinta, figlia di Archirizzo di Bari nel 1081. Si deve sopratutto mettere in rilievo la grande opera dei benedettini nella vita culturale croata, alcuni conventi dei quali in Croazia Bianca e Rossa dipendevano direttamente da Monte Cassino o da qualche altro grande monastero dell'Italia meridionale. Parlando del trapianto del termine « marpahis » si potrebbe eventualmente tenere conto anche di questi legami o di quelli tra Venezia e Dubrovnik (questi nel 1205 riconobbe il supremo potere della Serenissima), ma ripetiamo, quanto è noto a noi, la parola studiata non è confermata per l'ambiente italiano dopo l'a. 1000.

a Lotario, re italico. Questa dipendenza si rispecchia nella datazione di una carta del sovrano croato Trpimir (a. 852): « regnante in Italia piissimo Lothario Francorum rege » (1). Lotario nell'844 fece coronare suo figlio Lodovico re d'Italia (Langobardorum rex), e papa Leone IV nell'850 lo incoronò imperatore. Tuttavia Lotario rimane fino alla sua morte (a. 855) il signore indiscusso dell'Italia. La menzionata carta di Trpimir ne è una testimonianza diretta.

In quel tempo i rapporti con l'Italia erano più intensi. Ancora oggi si conserva in Cividale un'evangeliario, scritto secondo la tradizione da S. Marco, nel quale Trpimir e suo figlio Pietro iscrissero i loro nomi. La storia di questa città, alla cui giurisdizione ecclesiastica fu sottomessa la Croazia, conosceva l'istituzione di marpahis, ne è testimone Paolo Diacono (Hist. Langob. II, 9, (2).

Quest'epoca rimane nella storia croata caratteristica per la grande rinascita religiosa, ma anche per la riorganizzazione completa della sua vita statale. Le numerose riforme di carattere amministrativo e militare presero per modello le istituzioni franche. Forse in quell'epoca anche l'ufficio di marpahis, sebbene di origine longobarda, fu trapiantato nell'ambiente slavo. È vero che mancano le conferme nei documenti, ma ripetiamo: il termine « marpahis » poteva raggiungere l'altra costa dell'Adriatico soltanto se nel suolo italiano era ancora vivo. Malgrado l'affermazione delle istituzioni franche esso lo era davvero ancora nel IX e X sec. Una carta del marpahis Griperto è dell'a. 845, quella del marpahis Pandone è dell'a. 847, del marpahis Pietro è dell'a. 856 e finalmente quella del principe Landenolfo e Pando marepais è del 988 (3). Perciò quando la Croazia e l'Italia entrarono a far parte del grande impero franco, i loro rapporti, diventati stretti, potevano favorire il trapianto dell'ufficio di marpahis, ancora esistente, dall'Italia in Dalmazia. È strano che un lungo silenzio di due, tre secoli divide quest'epoca da quella, in cui per la prima volta le fonti balcaniche notarono il termine « meropah », ma si deve mettere in rilievo un fatto caratteristico e indiscusso nella storia dei Balcani, cioè la grande tenacità che dimostrarono le istituzioni statali e

(1) F. Rački, *Documenta Historiae Croaticae*, p. 3; F. Šišić, op. cit., p. 330.

(2) MGH, SS *rer. langob. et ital. saec. VI-IX*, Hannover 1878, p. 77.

(3) *Cronaca di Volturno* I, pp. 312, 313; Anche Muratori, *Rer. Ital. Script.* I, 2, Milano 1725, coll. 391 D e 392 B; *Codex dipl. Cavensis* I, p. 56; *Cronaca di Volturno* II, p. 320.

sociali dell'epoca carolingia nel perseverare attraverso i secoli, formando la base politica di tutta la vita pubblica medioevale dei popoli balcanici.

Perciò è giusta l'osservazione che fece K. Jireček: le antiche istituzioni statali degli Slavi meridionali e dei Valacchi ricordano piuttosto le cariche dei dignitari della corte longobarda e di quella franca e non l'ierarchia della corte imperiale di Costantinopoli (1).

Parlando del trapianto del termine « marpahis » si potrebbe eventualmente tenere conto anche dei legami stabilitisi tra Venezia e Dubrovnik, che nel 1205 riconobbe il supremo potere della Serenissima. Questa città dalmata — è noto — ebbe un ruolo preponderante nella formazione della cultura medioevale serba.

Il retroterra veneziano ancora nel pieno medioevo conservò le istituzioni giuridiche longobarde (2). Infatti accanto ai suoi cittadini che dichiaravano di vivere secondo la legge romana (3), altri si dicevano salici, alemanni e longobardi (4). I contatti che la stessa città di Venezia ebbe con il suo retroterra favorivano la penetrazione di queste forme giuridiche longobarde nella legislazione veneziana (5). L'espansione di Venezia nel XII-XIII secolo in poi facilitò il trapianto delle sue istituzioni giuridiche nei nuovi pos-

(1) K. Jireček-J. Radonić, op. cit., vol. II. p. 21.

(2) A. Lizier, *Note intorno alla storia del Comune di Treviso dalle origini al principio del XIII secolo*, Modena 1901, p. 5.

(3) Cfr. il documento del 1099 di Bonio, visdomino di Treviso, notato da L. Bailo, *Il comune di Treviso fino alla perdita della sua indipendenza*, in *Nuovo archivio veneto* XX (1900), p. 360.

(4) In una carta dell'a. c. 1050 Rambaldo, conte di Treviso, dichiara di vivere secondo la legge dei Longobardi, mentre la sua moglie Matilda che dovrebbe vivere secondo la legge salica, di buona ragione è tenuta a vivere — anch'essa — secondo le leggi dei Longobardi (G. Bonifaccio, *Istoria di Trivigi*, Venezia 1744, p. 68). In una donazione del 1120 un gruppo di nobili trevisani dichiara di vivere secondo le leggi longobarde (G. Verzi, *Storia della marca Trivigiana*, Venezia 1786, vol. I, Documenti, p. 14).

(5) Un documento del 1130 parla della donazione che Ottaviano di Lario fece al monastero di S. Giorgio in Venezia e che consisteva nelle possessioni di Melara e Codevigo: « Ego Octavianus. . . qui professus sum ex nacione mea lege vivere Longobardorum; . . . uti lex mea Longobarda precipit, prescipto monasterio beati Georgii iure proprietario habendum constituo ». Cfr. *Codice diplomatico padovano dall'anno 1101 alla pace di Costanza (25 giugno 1183)*, Parte I, a cura di A. Gloria, Venezia 1879, ed. R. Deputazione Veneta di storia patria, vol. IV, p. 150.

sessi della Serenissima nel Levante e nelle zone periferiche dei Balcani. Al tesoro linguistico di questa terminologia giuridica deve appartenere anche il termine « mogoriš » (могоришь), nome del tributo che Dubrovnik pagava ai Dedići di Popova che erano i custodi dei possessi della città di S. Biagio in Hum [1]. Ai re di Bosnia che cercavano di impossessarsi di questo tributo, Dubrovnik negò decisamente ogni diritto [2].

Alcuni storici volevano legare l'origine di questo tributo a quello che le città dalmate pagavano ai re croati e ai duchi di Hum e di Trebinje ancora dal tempo dell'imperatore Basilio I [3]. Ma il primo documento che menziona il mogoriš è quello edito a Dubrovnik non prima del 1234 [4], dunque in epoca che immediatamente seguì all'affermazione del potere veneziano a Dubrovnik, l'epoca — guardi il caso — quando anche il termine « meropah » appare per la prima volta nella storia balcanica. Il termine giuridico « mogoriš » (lat. magaris, margaris, magarisium, magarixio) che ebbe un'eco nella topografia dalmata (Mogoriš località del XIV-XV sec. vicino a Kotor) [5], passò nei secoli posteriori (c. 1500) nella terminologia legislativa ucraina e russa (mohorycz mogorec, magaryč) [6]. Esso fu noto anche al mondo arabo (macharidż), perciò il Miklošič (ibid.) mise in confronto questi due termini, slavo e arabo. Il terreno sul quale apparse questa espressione è la Dalmazia e il Levante, due caposaldi della espansione veneziana nell'Oriente. Non possiamo fare altro che richiamare l'attenzione sul fatto rimasto sconosciuto fino ad ora, che la stessa Venezia in epoca precedente a quella slava ed araba conosceva già il termine

(1) *Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalium*, vol. IX: *Liber statutorum civitatis Ragusii*, a cura di V. Bogišić e C. Jireček, ed. Jug. Akad., Zagreb 1904, Lib. I cap. 16, 30, 33.

(2) *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium illustrantia*, XXVIII: *Monumenta Ragusina, Libri Reformationum*, vol. V, a cura di J. Gelcich, ed. Jug. Akad. Zagreb 1897, p. 356.

(3) F. Šišić, *Povijest Hrvata*, vol. I, Zagreb 1925, p. 389-9; M. Dinić, *Dubrovački tributi*..., in *Glas Srp. Kralj. Akad.* 168 (1935), p. 207.

(4) Lj. Stojanović, *Stare srpske povelje i pisma* I, 1 (1929), 11.

(5) C. Jireček, *Die Romanen in den Städten Dalmatiens während des Mittelalters*, Parte I, in *Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften*, vol. XLVIII, Wien 1902, p. 91.

(6) Ibidem; anche F. Miklosich, *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum*, Wien 1862, s. v. mogoriš; M. Dinić, op. cit., p. 207; A. Brückner, *Encyklopedia staropolska*, vol. I, Warszawa 1938, p. 779.

giuridico « mogoriš ». Ecco due esempi! In un documento del 1176 Oberto, visdomino di Treviso, pronunciò la sentenza riguardante la controversia tra il capitolo di Treviso e Otolino di Mestre circa un mulino in Zello, un'isola e il diritto di marigizia sul bosco di Zello: « Obertus, vicedominus tarvis...visis et auditis rationibus utriusque partis...et instrumento sententie dato supra marigitiam bosci, absolvo Otolinum a peticione magistri...de molandino et insula et de marigitia ville et de Cello. Item condempno predictum Otolinum ut in pace et in quiete permittat Canonicam Tarv. habere et possidere et tenere marigitiam de bosco de Cello » (1). L'esempio seguente è del 1212. Il vescovo Filippo infeudò le curie di Oderzo, Fregona, Soligo e Missio ai Caminesi, i quali, tre anni dopo cedettero quella di Soligo « cum comitatu, iurisdictione, honore et marigicio » al Comune di Treviso (2).

Richiamandoci dunque a questi casi riteniamo che il termine giuridico « marigicio » passò dall'ambiente veneziano nel mondo legislativo dalmata e in quello del Levante arabo subendo soltanto una leggera metatesi. Questo fatto ebbe per sfondo l'influsso politico della Serenissima nella vita pubblica dei menzionati paesi (3)

Supporre che insieme al termine menzionato anche la parola « marpahis » avrebbe potuto intraprendere la stessa strada verso l'oriente e verso il tesoro linguistico orientale, sarebbe troppo azzardato. Sebbene nell'epoca della espansione politica di Venezia, nella sua legislazione erano ancora vivi i concetti longobardi e sebbene la storia dei termini giuridici veneziani dimostra la loro migrazione verso l'Oriente, come è il fatto di « marigizio », tuttavia considerare il caso di « meropah » sotto tale luce, non sarebbe permesso. È vero che il termine appare nel mondo balcanico insieme al « marigizio » nel tempo delle conquiste veneziane, ma esso non è noto nell'Italia

(1) A. Marchesan, *Treviso Medioevale*, vol. I, Treviso 1923, p. 20-21.

(2) G. Biscaro, *Il Comune di Treviso e i suoi più antichi statuti al 1218*, in *Nuovo archivio veneto*, N. S. 3 (1902) p. 139.

(3) L'origine romanza del detto termine fu proposta da M. Medini già nel 1935. (*Starine Dubrovačke*, Dubrovnik 1935, p. 268), cioè dalla parola « malga » = gregge e « malgarius » = pastore. Le obiezioni a questa tesi esposte da M. Dinić (*Dubrovački tributi*, p. 207) non ci persuadono. Nelle lingue romanze e nel latino medioevale la sostituzione della « l » con « r » è molto comune, inoltre un tributo riguardante in primo tempo i pascoli perchè non potesse essere attribuito in seguito alle vigne (o ai boschi, come è il caso trevisano).

del XII e XIII secolo, l'anno 1000 segna la fine della sua apparizione pubblica. Perciò preferiamo riportare il suo trapianto nell'ambiente balcanico all'epoca del primo grande contatto della Dalmazia medioevale e l'Italia, cioè al tempo dei Franchi, quando la parola « marpahis » faceva parte viva del linguaggio giuridico-sociale italiano. Essa precedette — dunque — di qualche secolo il termine « marigizio » nel viaggio verso l'altra sponda dell'Adriatico.

G) Il significato del termine « marpahis – meropah »

Paolo Diacono, alla cui erudita penna dobbiamo il primo documento sul « marpahis », tradusse in seguito la detta espressione con il suo equivalente latino di « strator ». Il Muratori spiegò la funzione dello « strator » con la definizione corrispondente a quella data da Paolo Diacono (1). Si tratta però qui non più del significato primario della parola, cioè di quello di semplice scudiere nel servizio del suo signore (2), ma di un'alta funzione e grado nella vita della corte e dello stato. Si ripete così anche qui il caso del « marescalcus », la biforcazione cioè dell'espressione nel suo doppio significato.

La parola « strator » riuscì tuttavia, alla stessa maniera di quella di « marescalcus », a conservare accanto al secondo significato anche quello primitivo di scudiero, quale semplice servo nel seguito del signore. H. Delbrück prendendo in considerazione il noto episodio nella battaglia di Tortona (1155), quando cioè il Barbarossa volle promuovere al grado di cavaliere un uomo valo-

(1) L. A. Muratori, *Antiquit. Ital.* I, Milano 1738, p. 117. Regis ipsius stratoris quoque munus occurrit in Langobardorum palatio. Huius cura erat sternere ac parare equos regi, ipsique adesse ac manum praebere, dum equum ascenderet et equitantem pone sequi. Itaque ad stratorem spectabat stapedem (nunc la staffa) tenere principi equum salienti. Ac propterea imperatores ipsi pro reverentia Sancti Petri apostolorum principis dedignati minime fuerunt stapiam tenere Romano Pontifici ac Stratoris officio tunc fungi. — Nell'aggiunta il Muratori allude al noto incontro del papa Adriano IV e Federico Barbarossa, quando questi rifiutandosi di iutare il Papa a scendere da cavallo, non ricevette dal Pontefice il bacio usuale della pace.

(2) « Strator » da « sternere », cioè sellare il cavallo. Cfr. Du Cange, VII, p. 610.

roso, denotato nella fonte come « strator » (¹), traduce appunto questa parola con « Reitknecht » e la paragona con la espressione di « servus equitans », riscontrata nel cosidetto « Ahrer Dienstrecht » (²).

La biforcazione nel doppio significato delle espressioni « strator » e « marescalcus » si ripete anche nel caso della parola « marpahis ». La sua deduzione filologica ha scoperto il suo significato primario che ugualmente a quello di « strator » e di « marescalcus » significa stalliere. Gli esempi però notati da Paolo Diacono e da altri documenti dimostrano il suo significato secondario, che — corrispondente a quello di « strator » e di « marescalcus » — si riferisce ad un'alta funzione pubblica. Che anche il «marpahis» ha conservato il suo significato primario durante i secoli nel pieno medioevo — come si sa, « strator » e « marescalcus » sono un caso analogo — lo attesta l'affermazione dell'espressione « meropah » nelle fonti del medioevo serbo. Qui « meropah » ha il valore di un uomo semplice, il servo, il quale nelle vesti di un colono sta al servizio di un nobile.

Il Muratori in un'osservazione su «marpahis-strator» (Antiq. Ital. med. aevi I 1738, col. 117 E) si pose la domanda se alla corte longobarda di Pavia la funzione di marpahis fosse rappresentata da uno o più dignitari. La seconda possibilità è certamente attestata presso la corte longobarda dei duchi di Benevento. Qui — come dice il Muratori — la funzione non fu legata in tutti i casi alla corte, ma si limitava anche a designare i giudici nei paesi (cfr. carta di Arechi: Judiciaria Foroaldi mare pazis nostro occurrit; carta di Luitprando: Engilberto et Johanne Maleparo Judicibus nostris; carta di Sicone: Judiciaria dari Maripali nostro). Secondo le fonti che si riferiscono a Landolfo, il signore di Capua (Cfr. Hist. di Erchemp.: Landulfo Capuano comite; Cronaca di S. Benedetto di Cassino: filii Landolfi gastaldii; carta di Pandone: Pando Marepais, filius... Landulfi Marepais), secondo la Cronaca di Volturno

(¹) OTTO FRISING. ep., *Gesta Friderici imper.*, lib. II cap. 18: Nec praetereundum erit de cujusdam praeruptae audaciae stratoris virtute, qui dum taedio longae obsidionis affectus caeteris assaliendi arcem exemplum dare vellet, gladio tantum et clipeo parvaque, ut id genus hominum solet, securi, quae sellae ab eis alligatae portantur, usus, aggerem qui turri Rubeae praeiacet aggreditur, viamque securi, qua pedem figeret, faciens, montem ascendit. (MGH, SS XX, Hannover 1868, p. 401).

(²) H. DELBRÜCK, *Geschichte der Kriegskunst*, Berlin 1923, III p. 322.

(cfr. carta di Griperto: Gripertus Marepais, filius... Walperti, qui fuit Castaldeus; la carta del 988: Pando comes marepais) e secondo quella di S. Sofia (cfr. carta di Adelchi: ex nostris Judicibus, id est Comitibus, Gastaldis...) la dignità di marpahis era nel IX e nel X sec. allo stesso grado di quella dei comiti e dei castaldi ([1]). Alla corte di Pavia nel tempo di Alboino, quando questi affidò la funzione di marpahis al suo intimo parente, essa corrispondeva evidentemente alla dignità più alta, quella dei duchi.

Il menzionato biforcamento delle espressioni « marpahis », « marescalcus » e « strator », caratteristico per il primo medioevo, era un fenomeno che si creò in conseguenza dell'affermazione del sistema alodiale (primo feudalesimo) nella struttura sociale e statale in quell'epoca. Il semplice mestiere fu così innalzato ad un ufficio e ad una dignità molto ragguardevoli. Con la degenerazione generale del sistema alodiale nella vita storica del medioevo i menzionati uffici furono ridotti al loro significato primario. Il loro caso non è per niente unico ed esclusivo. Nella storia croata tale sorte toccò alle parole « kmet » e « ban ». « Kmet » proviene da latino « comes », che fu nel IX sec. insieme con « dux » il titolo del sovrano croato. Alcuni secoli dopo esso fu il titolo dei nobili, giudici del paese, alla fine del medioevo cominciò a designare i contadini non liberi, legati alla terra. Il titolo « ban » che corrispondeva al latino « dux », oggi nel Montenegro è un puro titolo che significa « signore ». Nella storia polacca, lituana e ucraina i « dziecky » (= officiales seu ministeriales) erano nel medioevo i commissari, delegati dalla corte del duca come giudici del paese. Più tardi l'espressione diventò sinonimo di usciere ([2]).

La degenerazione dunque del marpahis ci è documentata dalle fonti medioevali serbe sul meropah. In verità l'ufficio di un meropah nella Serbia medioevale non consisteva proprio nell'occuparsi dei cavalli del signore. I suoi doveri erano già più complessi:

([1]) Ecco un esempio del suo equivalente latino «strator»! Nella sentenza di Liutprando tra Luperziano, vescovo d'Arezzo e Adeodato, vescovo di Siena, i giudici di Liutprando erano: Auduald dux, Guidualdet Gaindualdt Landoari, Anfus et Aufrit Stratores, Seno, Rotfrit et Ratbertus maiordomus (C. BANDI di VESME S. FOSSATI, op. cit., p. 130).

([2]) A. BRÜCKNER, *Encyklopedia staropolska* I, Warszawa 1938, s. v. *Dziecky*.

aiutare con i suoi cavalli il signore nei lavori agricoli [1] e probabilmente accompagnarlo nella guerra come « servus equitans » o « strator », usiamo la parola di Ottone di Frisinga. Come avvenne che il nome « meropah » fu poi dato al colono nell'ambiente medioevale serbo, questa è una questione ancora da risolvere. Si noti tuttavia il fatto, che nell'italiano antico la parola « marescalcus » in forma di « marescalz » e « mascalzone » col tempo cominciò a denotare qualsiasi servo senza eccezione, sebbene in principio designasse soltanto lo stalliere. L'espressione di « marpahis » poteva perciò subire la stessa evoluzione. Una analisi ripetuta dei dati medioevali su questa espressione, non più enigmatica, sarebbe necessaria per controllare, se è possibile, questo mutamento. In questo articolo ci si è limitati soltanto a dare una spiegazione filologica della parola мѣропьхь richiamando l'attenzione alla sua origine germanica, occidentale. La terminologia greca di Bisanzio medioevale non ha giocato qui nessun ruolo.

MAJA MILETIĆ

(1) N. VUČO nell'articolo « *Ekonomika srednjevekovne Srbije* » nel già menzionato *Zbornik* dell'Accademia serba (1951), riferendosi al passo nella carta di Milutin, edita in favore del convento di S. Stefano a Banjska (S. NOVAKOVIĆ, *Zakonski spomenici*... V p. 627), dove si attesta che i meropsi in certi casi, per arare la terra del convento, dovevano servirsi dei buoi di questo, spiegò quest'ordine come dovuto alla povertà e alla scarsità del bestiame da parte dei meropsi (cfr. p. 199). Probabilmente qui si è conservata la traccia della vera indole della classe dei coloni chiamati meropsi. Primeramente essi avrebbero potuto essere assunti come servi con il dovere di lavorare la terra del convento servendosi di animali di proprietà del convento stesso. In tal caso i meropsi davvero non sarebbero stati altro che stallieri che si occupavano del bestiame del convento adoperandolo anche per i lavori dei campi.

Un vecchio esemplare di corona episcopale

Mi è stata gentilmente offerto in istudio, per il tramite dell'amico editore Pietro Beretta un pezzo proveniente dalla Collezione d'armi antiche del Cavaliere del Lavoro Luigi Marzoli di Palazzolo sull'Oglio, attualmente in possesso del nipote del fondatore di essa, dottor Antonio Cipollini (Via Fiordalisi 3, Milano).

Lo stesso cavalier Marzoli la cui perizia nel campo delle armi antiche è tale da non consentire troppe perplessità in materia, non riusciva a definire l'oggetto e ne faceva dono al nipote, pure garantendogliene l'autenticità e un certo pregio.

L'oggetto è di lamiera di rame di discreta antichità perché oramai ricoperto di gromma d'ossido di rame abbastanza compatta, non però ancora spessa, resistente e lucida come nelle monete romane; tale gromma sembra essersi fatta strada attraverso una vernice rosso mattone di cui si vedono numerosi resti, qua e là anche abbastanza consistenti; però tali osservazioni da profano andrebbero approfondite dallo studio di un tecnico.

La lamiera è in tre liste dello spessore di circa mezzo millimetro; del peso complessivo di grammi 635. La prima lista, dell'altezza di mm 74, è girata in modo da formare un cerchio di cui non si scorge la saldatura; non si tratta però d'un vero e proprio cerchio, ma d'un ovale il cui diametro maggiore, che ci arbitriamo di chiamare antero-posteriore è di mm 195, mentre quello minore, trasversale, è di mm 191.

Le altre due liste sono alquanto irregolari, andando l'una da un'altezza di mm 47 gradualmente a mm 49, mentre l'altra oscilla fra i 49 e i 51; sono saldate fra loro in croce forse a fuoco, e, incurvate, formano una calotta i cui quattro piedi sono fissati con chiodini al bordo superiore della lista circolare, dando così,

grosso modo, l'idea di un elmo o di una corona [1]. Le tre liste sono ornate ai due bordi da un sottile fregio di cerchietti tutti regolari del diametro di circa un millimetro e mezzo, evidentemente martellati uno per uno a punzone. Inoltre, un po' più all'interno e con minor regolarità, accompagnano tutti i lati, dei forellini disposti con molta minore regolarità (alla distanza di circa 1 cm l'uno dall'altro) ma molto netti e quindi praticati a trapano. Sulle tre liste sono fissati n. 13 piccoli smalti, di cui parleremo sotto, ad opera di chiodini ben ribaditi all'interno.

Ignoro le ragioni per le quali il cav. Marzoli ha escluso questo oggetto dalla sua Collezione, ma credo che non abbia ritenuto di poterlo qualificare un elmo per la scarsa protezione che poteva assicurare al cranio da colpi di punta e da proiettili, e perché visiera, alette e spallacci vi sono assenti, né si vede segno di come potessero essere applicati; d'altra parte, la stessa conformazione non consente una buona e stabile installazione sul capo in modo da resistere anche al colpo più leggero.

Ritengo quindi trattarsi di una corona. Ma subito vien fatto di domandare se d'una corona principesca o episcopale.

Certo nessun segno vi si può ritenere definitivamente risolutorio della questione, ma preferirei ritenerla una corona episcopale per le seguenti ragioni:

a) i simboli e le figure degli smalti sono religiosi nella proporzione di 6 o forse 7 su 13;

b) alla sommità della calotta e cioè all'incrocio delle due liste diametrali, il disegno dello smalto è un monogramma con le iniziali del nome di Cristo, X e P, intrecciate (Chrismòs) che è un segno che soltanto in epoca troppo arretrata (paleocristiana) ha larga diffusione negli oggetti d'uso laicale;

c) come si disse, i bordi delle tre liste sono accompagnati da file di forellini, i quali ovviamente dovevano servire a fissarvi all'interno una calotta d'un drappo prezioso, col sussidio della quale noi otteniamo appunto la forma caratteristica della corona

[1] Non mi fa difficoltà il fatto che nella lista a cerchio, all'interno, sia punzonato un marchio di bottega in caratteri latini: i Balcani si rifornivano a Venezia e nei suoi domini di terraferma di armi e di altri manufatti pregiati; anzi, il fatto di trovare il cerchio senza saldatura evidente, mentre le due liste incrociate sono saldate in maniera un po' grossolana, mi fa credere che il cerchio sia stato comperato tale e quale a Venezia (ma senza la bordura di cerchiellini), con le due traverse sciolte.

episcopale attualmente in uso presso i Bizantini e anche in qualche altro rito orientale.

Nessuna difficoltà si oppone ad accettare il nostro cimelio come tale.

Gli smalti sono tutti a champlévé, la cui pasta non è stata però condotta, nemmeno nei campi piú spaziosi, in modo talmente abile da apparire a superficie perfettamente liscia e unita. Eccone la descrizione:

1) all'incrocio delle due liste diametrali, entro una coroncina di cerchiellini a punzone uguali a quelli che accompagnano i bordi delle liste (diametro di questa, da esterno ad esterno, mm 70): smalto rotondo, diametro mm 40; entro un cerchio bianco, su fondo azzurro cupo, il Chrismòs in bianco con al centro un grande omphalos giallo ocra;

2) sulla traversa anteroposteriore, a metà, dalla parte presumibilmente anteriore, rettangolo di misura mm 48×39: su fondo azzurro, cigno bianco in piedi, con le ali levate, e il collo flesso in ansa stretta; l'occhio, una fascia intorno al collo e una intorno alla coda, sono rossi;

3) sulla stessa traversa, dalla parte posteriore, rettangolo di misura mm 51×39; cornice nera, fondo rosso, cigno bianco in piedi con ali orizzontali e testa rivolta all'indietro formando un grande arco col collo; occhio e doppio anello al collo, rossi;

4) traversa laterale, lato della tempia destra, rettangolo, mm 51×39: cornice nera, campo rosso; in nero un leone o leopardo rampante verso destra con la testa rivolta all'indietro e la lunga coda alzata; è forse il disegno, fra tutti, di piú snella fattura; qua e là, sulla cornice e sui bordi salienti dei campi, la coloritura è scomparsa per usura e si vede scoperto il metallo levato a sbalzo (argento?);

5) idem sulla tempia sinistra, rettangolo, mm 38×50; su fondo azzurro cupo quasi nero, un gran punto rosso al centro, da cui partono quattro clave pure rosse che vanno verso gli angoli; sopra, sotto e ai lati del gran punto rosso, in croce, due minori punti in giallo ocra;

6) lista circolare, presumibilmente sopra la fronte: tondo, diametro mm 56; cornice nera, fondo rosso, nel quale una croce formata da due elissoidi bianchi intrecciati;

7-8) a destra e a sinistra del precedente due quadrati, di lato circa mm 56; cornice nera, campo rosso, gran croce patente in bianco;

9) sulla tempia destra; tondo, diametro mm 40; cornice e fondo nero; rosetta in bianco con otto petali a elica;

10) sulla tempia sinistra; tondo, diametro mm 40; cornice e fondo neri, rosetta rossa con otto petali a spatola;

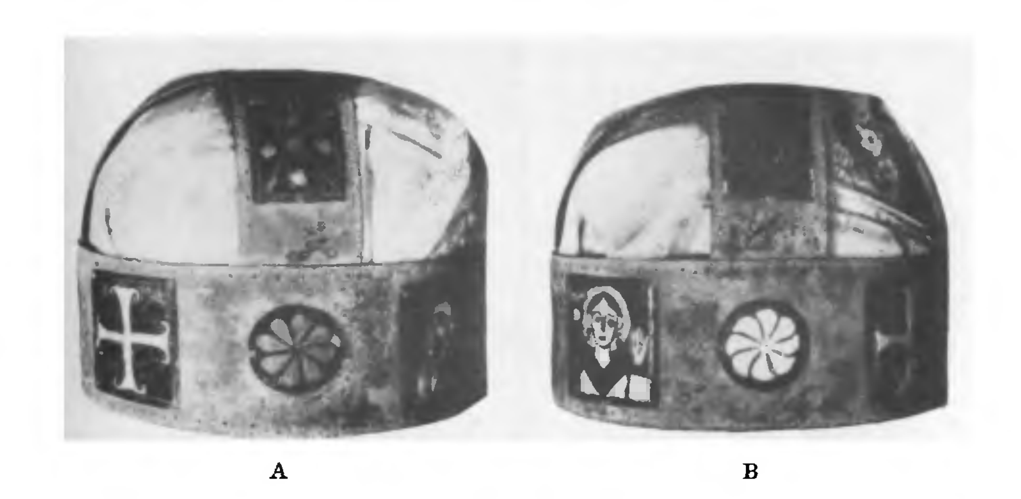
11) tempia destra, verso la nuca; quadrato, lato mm 67; nel levare il campo a sbalzi, l'artigiano ha sbagliato l'orientamento, sicché, rivoltata la piastrina d'argento per riempirla di smalto, la destra è riuscita a sinistra; vagamente, dovrebbe essere la figura di una santa nimbata, con capelli bipartiti sulla fronte e grandi orecchini, destra alzata aperta, sinistra (che non si vede) che impugna uno scettro con un piccolo globo in cima sormontato da un'aquila ad ali espanse; fondo azzurro cupo, nimbo ed aquila giallo ocra, volto, mano, manto e piccolo globo bianchi, orecchini, labbra e bordi della veste rossi; dall'aquila arguisco trattarsi di S. Elena;

12) tempia sinistra verso la nuca; quadrato, lato mm 56; fondo azzurro; figura di santa, anche questa rovescia da sinistra a destra; zazzera nera, grandi orecchini bianchi, veste rossa, mano che dovrebbe essere la destra, appoggiata su un libro aperto; dal libro arguisco trattarsi forse di S. Caterina d'Alessandria;

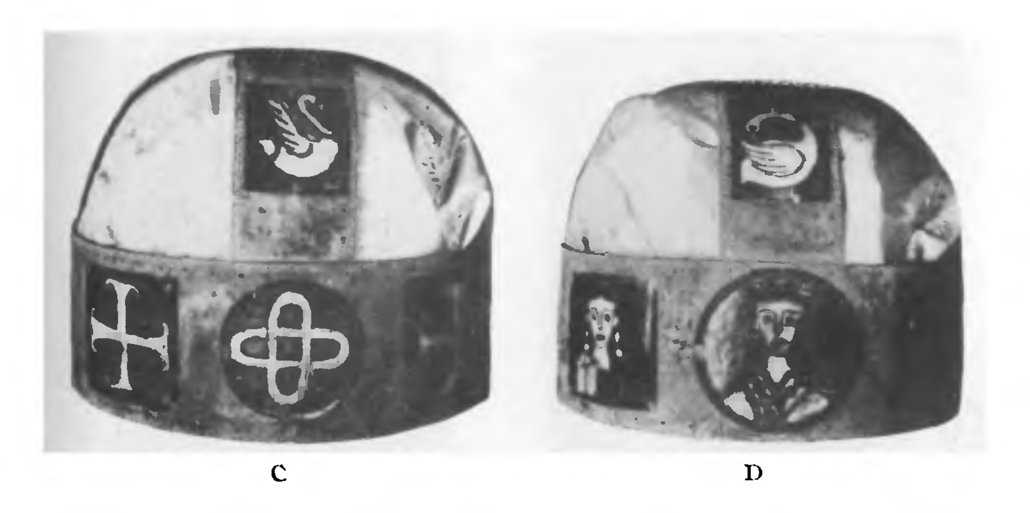
13) sopra la nuca; tondo, diametro mm 69; mezzo busto di santa coronata, con orecchini e gran chioma raccolta dietro la nuca; manto bianco con larga bordura giallo canarino, gemmata di rosso e azzurro; anche la corona, sopra la fascia azzurra, è analogamente gemmata; dalla speciale ricchezza, e dalla supposizione che si tratti di opera serba, desumo trattarsi di S. Domenica (Sveta Nedelja) alla quale, forse per causa del nome, i Serbi davano attributi principeschi e speciale venerazione.

Resta ora da vedere la provenienza e l'epoca.

Apportiamo prima alcuni dati sicuri: l'uso di corone vescovili simili a quelle del Patriarca di Costantinopoli, a cui l'Imperatore secondo la leggenda avrebbe concesso l'uso della corona imperiale, è certamente posteriore alla caduta dell'Impero Bizantino; simili lavori a smalto su rame, della medesima fattura e stile, certamente importati di Serbia, erano in vendita lo scorso



A B



C D

A. Lato sinistro. — B. Lato destro. — C. Vista frontale. — D. Vista posteriore con Santa Domenica e Santa Caterina.



E



F



G



H

E. Vista dall'alto. — F. Leopardo. — G. Santa Domenica ? —
H. Santa Elena ?

anno presso vari antiquari di Milano (grandi icone, croci d'altare ...); in Serbia un'arte iconaria popolare si sviluppò nel sec. XVII e XVIII, ma forse sorse anche prima, ben diversa dall'arte raffinata dell'epoca classica di Serbia (se ne possono vedere esempi nelle tavole XX e XXI di Doris Wild (*Les Icones*, Lausanne, Payotte, Coll. Orbis Pictus).

Non ci resta che da concludere con qualche probabilità essere questa la corona vescovile di qualche vescovo di Serbia dei secoli XVI-XVIII; volendo spingerci ancora più in là con le ipotesi, potremmo pensare al Patriarca di Serbia che risiedeva a Peč, notando pure che specialmente in quella città era venerata S. Domenica.

G. VALENTINI, S. I.

COMMENTARIUS BREVIOR

Equal Representation from Each Patriarchate at Constantinople II?

« Cum igitur Romanus pontifex recusavisset quominus huic synodo interesset (Justinianus enim e quinque singulis patriarchatibus, episcopos pari numero convocaverat, ita ut multo plures orientales quam occidentales adessent), Eutychius Constantinopolitanus praefuit... » (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Herder, 1962, p. 81).

Janin, in *Dictionaire d'Histoire et de Géographie Écclesiastique*, XIII, 1956, col. 758, says in his section on Constantinople II, « L'empereur voulait convoquer de chacun des patriarcats un nombre d'évêques égal a ceux de Rome ».

Other authors are more careful, and speak of a 'conference'; thus Duchesne, *L'Église au VIe Siècle*, 1925, p. 210; so also Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, III, i, 1909, p. 66, and Hergenröther, *Photius*, II, p. 140-141. Bréhier, however, though referring to Hefele-Leclercq, l. c., says: « Justinien refusa (scil. the proposal of Vigilius that the Council be held in Sicily or in Italy) et décida que chacun des cinq patriarcats enverrait le même nombre d'évêques, ce que donnait une majorité écrasante aux Grecs » (Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, IV, 1937, p. 471). Later he says: « On annonca bientôt que les évêques grecs seraient au nombre de 150, alors qu'il y avait à peine 25 évêques occidentales » (l. c. p. 472). Duchesne and Hefele-Leclercq also speak of equal representation from each of the five patriarchates at the 'conference'; Hergenröther does not speak of five in this connection.

Thus a certain doubt is left in the mind of the reader, especially as the references to the Acta of the Council vary considerably from author to author. In any event, whether ecumenical council or conference, the general principle that Justinian in this way showed his views on the equality of the five patriarchs, or at least the essential fact of their presence to constitute a competent ecumenical council

or a competent conference in a dogmatic matter, seems established. One might say, however, that if there is question merely of a conference, this argument loses much of its force. What is the evidence?

Not Mansi IX 64 invoked by Hergenröther. There, in his *Constitutum* Vigilius says: « Optavimus quidem, venerabilis imperator (sicut frequentissime supplici prece poposcimus) eundem (eandem?) ad quemlibet Italiae locum, aut certe ad Siciliam, et convocatis ad nos Africanae et aliarum provinciarum Latinae linguae sacerdotibus, vel ecclesiae nostrae sacratis ordinibus, secundum consuetudinem tractaremus, et de quaestionibus trium capitulorum pietati vestrae redderemus plena deliberatione responsum: quod quia fieri serenitas vestra non annuit, hoc iterum noscitur constitutum, ut oblatis a nobis mansuetudini vestrae nominibus de suprascriptis provinciis, qui nobiscum ad tractandum adhiberentur antistites, clementia vestra faceret advenire; cui dispositioni item praebuimus ecclesiasticae pacis amore consensum. Postea vero hoc magis cum consensu fratrum nostrorum, nostrarum partium episcoporum, nuper ante sanctae paschae diem pietas vestra constituit, ut *exaequato numero his pontificibus, qui in Constantinopolitana urbe praesentes sunt*, de tribus capitulis, ex quibus quaestio vertitur, secundum superius designatam fratrum nostrorum episcoporum professionem deberemus inire tractatum ».

Here Vigilius refers vaguely enough to some proposition. It would seem that for him ' exaequato numero ' meant an equal number of Latin and Greek prelates. But this passage by itself does not suffice to prove that Justinian understood ' exaequato numero ' in the sense of equal representation from each patriarchate.

Mansi IX 182 is referred to by other authors, but without comment. Here, side by side with the main text of Mansi, is printed in smaller type the parallel passage from a Paris manuscript. The passage is taken from Justinian's letter to the Council.

Mansi IX 182: Main Text	*Paris Manuscript*
« ...Quoniam vero postea, cum pervenissetis sicut dictum est ad hanc regiam civitatem, scripta facta sunt adinvicem a vestra sanctitate, et a Vigilio religiosissimo Papa antiquioris Romae, ut omnes vos uniti conveniatis, et propter illos qui sive ex ignorantia, sive	« ...Quoniam vero cum postea venistis ad regiam civitatem, scripta facta sunt inter vestram sanctitatem et Vigilium religiosissimum Papam senioris Romae, ut vos omnes conveniatis: et propter eos qui vel ex ignorantia vel scientia impietatem capitulorum vin-

scientia, impietatem capitulorum defendunt, congruum judicium eis quae a sanctis quatuor synodis pro fide definita sunt, proferatis; mandavimus illi etiam per nostros judices, et per quosdam ex vobis, ut una cum omnibus conveniret, et communiter disceptaret de praedictis capitulis: ut forma daretur rectae fidei conveniens: et quod et ipsum et vestram sanctitatem in scriptis interrogavimus de hoc, ut aut tamquam impia capitula ab omnibus condemnarentur, aut si putat recta esse, aperte suam manifestaret voluntatem... »

dicant, convenientem his quae a sanctis quatuor conciliis definita sunt sententiam dare. Et nunc idem religiosissimus Vigilius contrarie factus est suae voluntatis, nolens una cum omnibus secundum quod placuit convenire: sed solos tres patriarchas at alium unum episcopum, et per contradictionem causa moveretur, dicens tres tantum episcopus (*sic*) habere, cum multi episcopi ab Occidente cum ipso sint. Nos hoc audientes, saepius mandavimus ei, et per nostros judices, et per aliquantos ex vobis, ut cum omnibus conveniret; et sententia daretur rectae fidei conveniens: *vel unusquisque patriarcha una cum quinque aut tribus episcopis convenirent cum ipso et episcopis ejus*; aut si hoc non elegerit, sed per contradictionem voluerit causam exercitari, ut judices dentur secundum consuetudinem synodorum, et sicut antecessores nostri fecerunt: qui debent haec quae ab unaquaque parte moventur disceptare; eo quod non est possibile eosdem et contradicere et judicare. Cum autem ad nullam propositionem voluisset convenire, mandavimus ei quod et vestram sanctitatem et alios patriarchas inscriptis de hoc interrogavimus; ut tamquam impia ista capitula ab omnibus condemnentur; vel si quis putaverit recta ea esse, evidenter suam voluntatem manifestet... ».

The reading from the Paris Manuscript tends to repetitions; thus « per contradictionem causa » is repeated later on by « per contradictionem voluerit causam », and the narrative is rather involved. Before discussing the above passage, it seems well to reproduce another passage to which I have not found any reference in the authors consulted.

This passage is to be found in Mansi IX 195, and there also the expanded version found in the Paris manuscript is printed in smaller type, parallel to the main text.

Mansi IX 195: Main Text

« . . . Scit vestra beatitudo quod in his quae inter nos in scriptis facta sunt, promisisti una cum episcopis qui nobiscum et communicant et uniti sunt convenire, et requirere de his tribus capitulis. Nos vero et communicamus et uniti vobiscum sumus, et non decet omnium nostrorum conventum differri propter Occidentales. Nec enim in sanctis quatuor synodis multitudo Occidentalium episcoporum inventa est unquam, sed duo vel tres episcopi, et certi clerici. Nunc vero adest quidem vestra beatitudo, multi etiam alii ex Italia praesto sunt episcopi, sunt etiam ex Africa episcopi, et ab Illyrico, et nihil est quod prohibeat convenire vos una nobiscum secundum ea quae inter nos in scriptis facta sunt: et melius est cum caritate decente sacerdotes convenire, et unam pro causa sententiam statuere, ut tunc quaestio communem in scriptis definitionem suscipiat . . . ».

Paris Manuscript

« . . . Scit autem vestra beatitudo, quod in pactis inter nos scriptis habitis, promisistis una cum unitis et communicantibus nobis episcopis convenire, et quaerere de tribus capitulis. Nos autem et communicamus et uniti vobiscum sumus; et non oportet protrahi conventum per occasionem praesentiae aliorum episcoporum; aut dividi Occidentales episcopos ab Orientalibus, qui uniti sibi invicem sunt, et eadem sapiunt. Nec enim in sanctis quatuor synodis multitudo Occidentalium episcoporum inventa est aliquando; sed duo vel tres episcopi, et certi clerici. Nunc autem multi quidem ab Italia episcopi praesentes sunt. Praesto autem est et vestra beatitudo. Sunt autem et Africani et Illyriciani. Et nihil prohibet convenire vobiscum, secundum quod in scriptis inter nos placuit. Ille autem dixit nobis: Cum multis quidem convenire non possum, *sed aequo numero conveniamus*. Et ego quidem adhibeo mecum tres episcopos, qui debent convenire. *Conveniant autem et tres patriar-*

chae cum uno episcopo, ut inveniamur quatuor et quatuor, quatenus inter nos in scriptis conferatur de tribus capitulis. Nos autem diximus ad eum: Maxime quidem multi Occidentales episcopi praesto sunt una cum vestra beatitudine, sicut ante diximus. *Tamen nec decet tres patriarchas convenientes unum tantum episcopum habere. Sed si omni modo hoc vultis fieri, oportet unumquemque patriarcham tantos secum episcopos habere suae dioeceseos, quantos adsumit vestra beatitudo.* Tanta autem episcoporum multitudine praesente tres vel quatuor solos convenire, et gesta per se componere, absentibus aliis episcopis et despectis, *nec condecens nec firmum est.* Continebitur hoc in scriptis interrogabitis (Marginal note: ' locus corruptus '). Paucis enim convenientibus, siquidem vos, vel quidam ex his qui vobiscum sunt contradicunt; non est possibile eosdem et adversarios et judices esse negotii. Si autem non in partes vos separatis, necesse autem est communes quaestiones in synodo moveri; scripta quidem secreto fieri sub paucis episcopis, et non hoc multis praesentibus; non est cautum. Melius autem cum caritate sacerdotibus convenientibus convenire, et unam pro causae ordinatione statuere voluntatem, et hanc manifestam facere reliquis sacerdotibus, ut tunc communis in scriptis sententia causae imponatur ... ».

The two passages here reproduced from the Paris manuscript, as given in Mansi, are the only evidence I have been able to find that is relevant to the statements quoted at the beginning of this article. The second passage is obviously complementary to the first, and the two passages should be taken together. Certain conclusions may now be stated.

From the passages quoted from the Paris manuscript, which is apparently the only evidence available, it is plain that there is question not of the ecumenical council of 553, but rather of a conference, which from the second passage would seem to be regarded as preliminary to the ecumenical council.

Second, not five patriarchs are spoken of, but three Eastern patriarchs, of Constantinople, that is, Alexandria and Antioch, who together with the pope would make up a gathering of four patriarchs. The patriarch of Jerusalem was not present at the Council, but was represented by Bishop Damianus of Sozousa (Mansi IX 173, and passim). From an independent witness it is known that only four patriarchs in all took part in this Council (Vigilius being represented as taking part). The biographer of Patriarch Eutychius of Constantinople, the priest Eustratius, his disciple, writing about the year 583, says this quite explicitly: " Although many holy councils have been held at different times in different places since Christianity began, no one remembers that four patriarchs came together and held a council, except in the time of the great and holy Eutychius...The four patriarchs were Vigilius of older Rome, and Eutychius of Constantinople, New Rome... and Apollinarius of great Alexandria, and Domninus of Theopolis (Antioch)... united to one another as the body from the four elements... forming a great fourfold, golden chain... These four spiritual (noētoi) rivers.....these four who entered into paradise. For paradise is the Church of God ". (1).

The Paris manuscript in question is identified in Mansi IX as "Claudii Joly Canonici et Cantoris Ecclesiae Parisiensis " (col. 181, marginal note). This manuscript survived and was known as Notre Dame 88, now in the Bibliotheque National, Paris, and known as Paris Lat. 16832. The Acta of 2nd Constantinople are contained ff. 125-188 (2).

(1) P.G. 86 B. 2308-2309. Cf. H. G. BECK, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, p. 410-411.

(2) Cf. F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande*, Gratz, 1870, pp. 739, 759. Also, R.

Peter de Marca (1594-1662), the archbishop of Paris who tried to reconcile gallicanism with the papal claims, considered this manuscript to be the old Latin version which was produced for Pope Vigilius immediately after the end of the eighth session of the Council (1). It is dated by Devreesse as of the ninth century; Maassen attributes it to the tenth century (2). In any event, it is the only complete version of the Acta of Constantinople II. The other Latin versions all seem to agree substantially, and form what is known as the shorter version or recension of the Acta. From manuscripts of this latter group, Surius produced his printed version of the Acta of II Constantinople in 1567. Philip Labbe does not seem to have added anything in his edition (posthumous) in 1671-2, but Stephen Baluze made use of the Paris manuscript, and gave its longer version in marginal notes, and also by itself, where no other manuscript contains certain passages. The fidelity of Surius's text, which is substantially the 'main' text in Mansi's edition of II Constantinople, to the manuscripts of the shorter recension is guaranteed by Baluze, who checked the text with a manuscript of Beauvais (3).

The value of the Paris manuscript, then, is obviously great, but certain doubts may be raised with regard to its reliability on all points. At the sixth ecumenical council, III Constantinople, in 680, there arose the need to check the genuine Acta of the fifth Council against the versions of the letters of Patriarch Menas to Vigilius, and of Vigilius to Justinian and Theodora, which had been read out to the assembled Fathers. When at the third session the letter of Patriarch Menas to Vigilius, taken from the first book of the Acta of II Constantinople, was read, the papal legates stated that this first book had been falsified. Later in the same session, when the letters of Vigilius to Justinian and Theodora were read out from the second book of the Acta, which contained the account of the seventh

---

DEVREESSE, *Le Cinquième Concile et l'Oecuménicité Byzantine*, « Miscellanea Giovanni Mercati », III, Studi e Testi, 123, 1946, p. 11, and following pages. Devreesse does not discuss the passages which are being treated of here.

(1) MANSI IX 164, from Baluze's Preface to his own *Nova Collectio*, reprinted here by Mansi.

(2) DEVREESSE, *l. c.*, p. 11; MAASSEN, *l. c.*, p. 739.

(3) MANSI IX 171. Cf. also MAASSEN, *l. c.*, p. 759, on Cod. Sangall. 672, of the ninth century, which reproduces the 'shorter recension' up to MANSI IX 221.

session of II Constantinople, the Roman legates again protested. Accordingly the " authentic " Acta were produced from the patriarchal archives, and, embarrassingly, were found to agree textually with the version of the letters which had been read. But the librarian luckily remembered another old version of the Acta of II Constantinople, written on papyrus, unlike the ' authentic ' Acta which were written on parchment. This other version was found not to contain the three letters which the papal legates had objected to. On examining the ' authentic ' Acta more closely, it then became apparent that additions had been made to the extent of three quaternions in the first book, and four folios in the second book. It seems that in the time of the monothelite Patriarchs Paul of Constantinople (641-653) and Macarius of Antioch, these additions were made, so that Patriarch Menas of Constantinople and Pope Vigilius of Rome would provide a respectable tradition for the new doctrines. Furthermore, not merely had the Greek Acta, which have since been lost or perished, been thus treated, but the Latin translation of the Acta had been completed according to the new version. The Paris manuscript has been copied from an archetype, which had been so interpolated (1). Baluze, in his Preface, reproduced in Mansi IX, 163-172, is so determined to maintain the authenticity and reliability of the Paris manuscript that he makes great play of the fact that the papal legates did not say that the letters of Vigilius were false, but " falsified " (2). It is not known if the ' authentic ' Acta were checked for further discrepancies from the papyrus version of the Acta, but the possibility of other interpolations must remain an unsolved problem, until some copy of the Greek Acta may be found.

On the face of it, it does not seem likely that monothelite manipulations went further than the insertion of ' evidence ' of a monothelite tradition. Amann suggests that the longer recension, now evidenced only by the Paris manuscript, was itself the basis of the shorter recension, with the guiding norm that all passages which showed up Vigilius in too unfavourable a light should be toned down. This was done in order that the Acta should be presented to the Pope (3).

(1) This account is taken from DEVREESSE, *l. c.*, pp. 11-14. Cf. ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *De Vitis Romanorum Pontificum*, (S. Agatho), P.L. 128, 807-810.

(2) MANSI IX 166.

(3) E. AMANN, *Trois-Chapitres (Affaire des)*, article in D.T.C. XV, 2, 1950, col. 1904.

But, the attitude of the papal legates at III Constantinople suggests that their version of the Acta agreed with the Greek Acta, except as regards the three letters mentioned.

Returning now to the two passages quoted from the Paris manuscript in Mansi IX 182, 195, it may be said that the ideas there expressed fit in very well with Justinian's views on the patriarchs, as embodied in his *Novellae*, especially in *Novella* 109 (Preface), where membership of the Church is equated with communion with the five patriarchs, and also in chapter one which follows. And in *Novella* 123, canon 22, it is stated clearly that there is no appeal from a patriarch's judgment. This repeats what appears in Justinian's *Codex* I.4.29 (1).

However, it may be said that in one way the patriarchs' position is not over-stressed in the two passages under discussion. Although it is not fitting (*non decet*) that three patriarchs should meet the pope, sharing, as it were, one bishop between them, while the pope has three bishops with him, it is also stated that a meeting between patriarchs, the pope included, even with some attendant bishops, to decide the present issue of the Three Chapters, is neither *condecens*, nor *firmum* (*bebaion*? valid?), because of the presence in Constantinople of so many other bishops.

Even in the shorter version of the Acta, in the two passages, the frequent stress on union, '*communicamus*', '*uniti vobiscum*', '*cum caritate decente sacerdotes convenire*', with the purpose stated '*ut forma daretur rectae fidei conveniens*', is very reminiscent of *Novella* 109 (Preface). True, Justinian is here using ideas to serve his own purposes, but the ideas themselves remained. As one key to the problem posed by the later theories concerning the five patriarchs it may be said that the idea of union is basic, as also the more explicit idea of communion. This is a category of thinking which does not coincide with juridical or jurisdictional modes or thought.

P. O'Connell S. I.

(1) Cf. R. Vancourt, *Patriarcats*, article in D.T.C. XI, 2, col. 2265-2266, where the author discusses the right of appeal to Rome as sanctioned by the Council of Sardica, in connection with these prescriptions of Justinian. In any event, he concludes, appeals to Rome continued as before in moments of difficulty.

IN MEMORIAM

P. STANISLAO TYSZKIEWICZ S. I.

Il 18 luglio 1962 nella clinica di S. Elisabetta in Via dell'Olmata a Roma è spirato serenamente nel Signore il P. Stanislao Tyszkiewicz S. I. L'ultima sua malattia durò poche settimane; ma per coloro che gli stavano vicino, queste rappresentarono un esempio mirabile di fede e fortezza, di umiltà e povertà, di carità e di spirito apostolico — quasi una sintesi di tutta la vita del Padre. Da anni egli soffriva di dolori intestinali, talora assai acuti, contratti ancora durante la prima guerra mondiale mentre una notte, ascoltando le confessioni dei militari che dovevano partire per il fronte, subì quasi un assideramento. Ora era là nel suo letto disteso come su di una croce, immerso nel dolore e nella preghiera continua, per dare così l'ultimo suggello di sacrificio e di dedizione apostolica alla sua vita laboriosa.

P. Tyszkiewicz lo abbiamo infatti conosciuto così: un apostolo, innamorato senza riserve di un immenso ideale — la Chiesa.

Era nato il 28 dicembre 1887 ad Andrusovka in Ucraina da quell'antica famiglia nobile dei Tyszkiewicz che aveva avuto ramificazioni diverse sia quanto alla nazionalità sia quanto all'appartenenza religiosa (1). Il Padre apparteneva al ramo cattolico della famiglia. La condizione sociale privilegiata gli offrì una formazione intellettuale altrettanto privilegiata, oltre ad una ricca esperienza della vita e alla conoscenza diretta del mondo europeo, purtroppo però a scapito della sua fede religiosa. Un giorno tuttavia si sentì spinto a entrare in una chiesa: vide l'immagine della Madonna del Perpetuo Soccorso, e si sentì convertito e chiamato al sacerdozio e all'apostolato unionistico.

(1) Cfr. P. G. VIKTOROVSKIJ, *Zapadno-russkija dvorjanskija familii (...)*, in *Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii*, 1908, III, 9, pag. 17-60, e annate seguenti. Sulla famiglia dei Tyszkiewicz: o. c., 1911, I, pag. 259-273. Il Padre T. apparteneva al ramo dei Tyszkiewicz-Skumin.

La sua vita da allora seguì passo passo l'intuizione avuta in quegli istanti di grazia.

Infatti il giovane Tyszkiewicz si mise a frequentare nel 1907 i corsi di Filosofia a Innsbruck. Nel 1909 entrò nella Compagnia di Gesù e dopo il Noviziato continuò gli studi di Filosofia e di Teologia a Lovanio e a Innsbruck, dando inizio contemporaneamente alla sua attività letteraria teologica con studi su S. Giovanni Damasceno, su alcuni teologi russi, su William Palmer. Allo stesso tempo si prodigava generosamente nel ministero apostolico tra i profughi e i prigionieri di guerra.

Nei primi anni dopo il conflitto mondiale troviamo il P. Tyszkiewicz a Costantinopoli: avrebbe dovuto raggiungere la Georgia, che dopo la Rivoluzione bolscevica si pensava aperta alla Chiesa Cattolica; venuta meno questa possibilità, egli venne incaricato dell'aiuto ai profughi che giungevano dal disciolto Impero delle Russie. La sua attività non si limitò all'aiuto materiale; egli si preoccupò di offrire ai suoi compatrioti esuli anche il pane spirituale della fede: organizzò quindi conferenze su temi di ecclesiologia, di spiritualità e di morale, e pubblicò diversi scritti di apologetica cattolica sotto lo pseudonimo di Bosforov. Proseguì poi tale attività dal 1924 in Belgio e in Francia – dove si erano riversate ulteriormente le ondate di profughi — organizzando le vacanze estive per gruppi di studenti russi e altre iniziative del genere, intese a creare uno spirito di mutua stima, carità e comprensione. Non pochi di quegli studenti, divenuti in seguito sacerdoti nella diaspora ortodossa, serbarono per il Padre un sincero affetto.

Dal 1931 e fino alla morte il P. Tyszkiewicz rimase fisso a Roma, professore di lingua russa, poi di ecclesiologia unionistica e di morale nel Pontificio Istituto Orientale e per parecchi anni altresì alla Pontificia Università Gregoriana, mentre per diversi periodi ebbe pure l'incarico di Padre Spirituale nel Pontificio Collegio Russo. In questo istituto egli ebbe la sua residenza permanente, accanto alla piccola ma preziosissima « Bibliotheca Scriptorum Russorum S. I. », da lui raccolta nei primi anni dopo la Rivoluzione rossa.

La sua origine, i contatti personali e i prolungati studi specifici procurarono al P. Tyszkiewicz una conoscenza diretta e profonda dell'Ortodossia orientale, e di conseguenza una visione assai realistica dei problemi unionistici. Come teologo e scrittore egli rivelò una mente capace di speculazione attenta e sottile; ma la sua ricerca ideale non era guidata da intenti puramente scientifici speculativi, bensì da

preoccupazioni apologetiche ed apostoliche concrete. Queste finalità, impresse alla sua azione sacerdotale, si riflettono particolarmente in tutta la sua feconda attività letteraria, a cominciare dai numerosi articoli — ne conserviamo una raccolta che si presenta come un volume di mole tutt'altro che indifferente — e dai periodici, da lui diretti e arricchiti di contributi importanti, *Vera i Rodina* (1924-1926) e *Katoličeskij Vremennik* (1927-1930), alle due edizioni del *Catechismo* cattolico (in russo) e alle successive opere su questioni unionistiche: *Učenie o Tserkvi* (Parigi, 1931, pp. 310); *La sainteté de l'Eglise christoconforme. Ebauche d'une ecclésiologie unioniste* (Roma, 1945, pp. 286); *Moralistes de Russie* (Rom, 1951, pp. 202); *Edinstvo Tserkvi i Vizantija* (Roma, 1951, pp. 138); *Vocabolarium theologicum latino-russicum* (New York, 1951, pp. 130); *Ascètes Russes* (Namur, 1957, pp. 190); *Tserkov' Bogočeloveka* (Roma, 1958, pp. 581).

L'essenza del pensiero ecclesiologico e apologetico del P. Tyszkiewicz si trova raccolta nelle opere *La sainteté de l'Eglise christoconforme* e *Tserkov' Bogočeloveka*, e nell'ultimo opuscolo: *Počemu Katoliki dorožat Papstvom?* (Roma 1961, pp. 35).

Non tutti compresero il valore e lo spirito dell'attività unionistica del P. Eulampio — così amava farsi chiamare il venerato Padre. Alcuni, mossi da zelo sincero, basato tuttavia su un entusiasmo cieco per tutto quanto è « russo » od « orientale », ebbero più volte nei suoi riguardi parole dure e gesti poco simpatici, assolutamente ingiustificati. Il P. Tyszkiewicz fu infatti uno spirito sereno, amabile, sempre disposto ad ascoltare e aiutare, sensibilissimo e sinceramente irenico, sempre pronto a mettere in risalto ogni elemento positivo di bene dovunque lo incontrava. Ma la sua rettitudine e il suo amore per la Chiesa, la perspicacia e serenità del suo giudizio e la sua stessa fede e vita spirituale gli proibivano di abbandonarsi a confusioni ideologiche illecite o a illusioni di unionisti meno istruiti e meno sperimentati di lui, e gli ispiravano quell'atteggiamento di prudenza e di obbiettività calma e insieme accogliente, che finiva per conquistare quanti lo avvicinavano, cattolici od ortodossi egualmente, o quanti leggevano i suoi scritti, senza preconcetti.

P. Tyszkiewicz fu, lo ripetiamo, non solo uno studioso insigne di problemi unionistici, ma un eroico apostolo dell'unione dei cristiani. La sua attività esterna, specie negli ultimi tre decenni, rimase tutta volta alla preparazione della stampa cattolica destinata all'apostolato tra gli ortodossi, e alla formazione intellettuale e spirituale degli aspiranti al lavoro unionistico. Ma quella attività ebbe un profondo

movente spirituale, che il P. soleva sintetizzare nel trinomio: *vyljubit'*, *vymolit'*, *vystradat'* l'unità dei cristiani, ossia amare, pregare, soffrire fino a ottenere dalla Provvidenza Divina la grazia della riunione di tutti i cristiani nell'unica Chiesa di Cristo.

La vita del P. Tyszkiewicz, esternamente troppo umile e nascosta, irradiava tutta questo spirito di carità sublime, fino all'ultimo atto con cui egli nel testamento spirituale offrì per la Chiesa persino i tesori delle s. messe che sarebbero state celebrate in suo suffragio dopo la morte.

Dio, che conosce il bene operato dal P. Tyszkiewicz ad un numero grande di anime, e la mole di lavoro pubblico o nascosto, da lui svolto a servizio della Chiesa, renda efficace la sua opera e conservi vivo il suo spirito. Večnaja pamjat'.

P. Leskovec S. I.

P. AEMILIUS HERMAN S. I.

Quando mense Septembri anni 1956 P. Herman ultimum iter suum in Libanum aggrediebatur, certe non cogitabat exitum eius tam fatalem fore. Et re vera, labor intensus codificationis orientalis (praeparabatur enim ultimum MP « Cleri sanctitati ») toto illo anno protractus, defectus verae quietis tempore vacationum aestivarum, et quidem iam per varios annos perpessus, mutatio climatis subitanea occasione huius itineris necnon tensio quaedam visitationis causa passa, totidem causae fuerunt, ut visitatione finita, vires eum dereliquerint. Crisim hanc quidem, quae erat prima manifestatio arteriosclerosis cerebralis latentis, organismus eius fortis post aliquot dies quietis in nosocomio Berytensi feliciter superavit, sed vires eius iam fractae manserunt, etsi solum 65 annorum nati. Per tres annos adhuc strenue luctabatur, munus Professoris fideliter obeundo, sed morbo inexorabiliter crescente tandem arma deponere coactus est. Ultimum tempus Monasterii in Germania transegit, ubi demum die 20 Januarii 1963 misericors Dominus servum hunc suum fidelem ad praemium ipsi praeparatum vocavit.

Aemilius Herman natus est die 5 Aprilis 1891 Aquisgranae ex familia distincta satisque divite. Studiis mediis classicis ibidem optimo successu peractis a patre Londinium missus est, ut experientiam in quaestionibus pecuniariis acquireret et ipsi in munere succederet. Deus tamen aliter res disposuit. Transacto uno anno in Anglia, vocationem ad vitam religiosam sentiens, in Societatem Jesu intravit (1912) in s'Heerenberg (Neerlandia), ubi tunc novitiatus inveniebatur. Dein studia philosophica in Valkenburg (Neerlandia) aggressus est, quae vero fere statim ob exortum bellum interrumpere debuit. Initio missus est ad servitia sanitaria militibus praestanda in Jaroslav (Galicia), postea in Novogrodek (Bielorussia), dein in Kevevara prope Danubium (Hungaria), denique per octo menses prope Verdun, et tandem ad finem belli in Rethel, propre Reims (Gallia). Bello finito, iterum studia philosophica et theologica in Valkenburg resumpsit ibique anno 1923 sacerdos ordinatus est. Ingenio non communi pollens a Superioribus Romam destinatus est, ubi in Pont. Universitate Gregoriana studia iuris canonici summa cum laude perfecit.

Anno 1927 nominatus est Professor eiusdem disciplinae in Pont. Instituto Orientali, ut successor in cathedra P. Felicis Cappello, dotesque suas extraordinarias et totas vires in servitium Instituti et Ecclesiarum Orientalium posuit. Munus Professoris P. Herman plus quam 30 annos magna cum satisfactione discipulorum obiit. Scholae enim eius amplo et profundo studio fontium praeparatae, lucidae erant in expositione, aequilibratae in iudiciis ferendis, necnon amoenae, propter aptam brevemque singulis quaestionibus tractandis introductionem historicam, quam praemittere solebat, quo facilius momentum et pondus materiae explicandae conspiceretur. Testimonium praeclarum huius rei quatuor volumina praebent eius scriptorum, magna ex parte prima vice quaestiones varias iuris canonici orientalis pertractantium.

Sed pro P. Herman activitas Professoris non exhauriebatur in solis praelectionibus habendis et in foliis pro Alumnis praeparandis. Ipsae enim praelectiones, si in eo plano teneri debebant, ut Professorem alicuius Facultatis Studiorum superiorum decet, necessario investigationem scientificam eiusque fructuum ope articulorum vel ampliorum scriptorum doctis communicationem in se includere eas oportebat. Hinc eius numerosi articuli de omnibus fere quaestionibus maioris momenti iuris canonici orientalis qui 4 volumina efformant. Sic eius elucubratio « De ritu in iure canonico » fundamentalis hucusque remanet, quae a nemine de hac materia tractante negligi potest; dein

quaestio de iurisdictione hierarchiae separatae et cetera cum hac connexa, sicut et plura quae ad matrimonium se referunt, nec non ad cetera Sacramenta semper erunt respicienda; denique eius commentaria novae legislationis orientalis sive de matrimonio, sive de iudiciis ecclesiasticis sive tandem de religiosis inter optima pertinent.

Campus tamen praedilectus investigationum eius historia, praesertim institutionum ecclesiasticarum nec non civilium byzantinarum, constituebat. Articuli huc spectantes, referuntur praesertim ad Patriarchas, Metropolitas. Episcopos, clerum inferiorem; dein multos quoque aspectus vitae monasticae in eis perlustrat; praeterea agit de quaestionibus quae ad Sacramenta se referunt et ad ius poenale; denique non pauci de bonis ecclesiasticis temporalibus tractant, ut ex bibliographia adiuncta apparet. Tandem adiungendae sunt tractationes ex iure civili byzantino, praesertim ad matrimonium spectantes. Nec in fine omitti potest mentio ampliorum tractationum sive de Commentatoribus byzantinis iuris ecclesiastici, sive de Fontibus iuris ecclesiastici Russorum, huiusque textus selecti. Hic summarius elenchus eius scriptorum, qui bibliographiam eius percurrendo pleniori modo apparebit, iam ipse solus ostendit quot laboris investigationes huiusmodi praesupponebant.

Ad munus Professoris paulatim alia officia accesserunt. Sic iam anno 1931 P. Herman nominatus est Praeses et dein Rector Instituti, unus ex maxime iuvenibus suis collegis, ut successor R. P. Michaelis d'Herbigny, quo in munere, certe non facili, fere per 20 annos permansit. Initia huius muneris non erant sine difficultatibus. Paulo enim antea prodiit Const. Pii XI « Deus scientiarum Dominus », qua studia ecclesiastica reordinabantur et condicionibus temporis hodierni, exigentias scientificas altiores postulantis, aptabantur, Institutum Orientale, etsi nondum a 15 annis existens, programma studiorum severiori dispositione, ut ceterae Facultates ecclesiasticae, ordinare debuit, quod in novis Statutis Instituti sub eius intelligenti ductu praeparatis, obtentum est. Curriculum studiorum antea biennale, hac occasione ad triennium est extensum, adiungendo quasi-praeparatorium annum primum, quo introductio in varias disciplinas ad Orientem spectantes Alumnis, praesertim ex Occidente provenientibus, subministrabatur, dum anni secundus et tertius maiori « specializationi » dedicabantur, ad quod apte tres sectiones theologica nempe, liturgicocanonica et historica instituebantur. Quae studiorum extensio maiorem numerum Professorum exegit; huic necessitati summa cum diligentia et sollicitudine ipse incubuit, eorum Collegium quasi duplicando.

Eundem scopum Bibliothecae Instituti, utpote instrumenti pro scientifica Professorum investigatione necessarii, alacris sustentatio habuit, ita ut haec vix non duplo numerosior evaserit, et quod magis est, variis necessariis pretiosisque collectionibus abunde instructa, optimoque ordine disposita, ita ut inter primas Urbis pertineat.

Tandem Ephemerides Instituti, Orientalia Christiana, ubi tractationes ampliores cum ordinariis miscebantur, apte in duas sunt divisae, nempe Orientalia Christiana Analecta, libris investigationum, dum Orientalia Christiana Periodica, articulis remanserunt dicata: ambae vero tam bene directae, ut inter optimas ad Orientem christianum spectantes propter suam serietatem scientificam numerentur. Aestimationem doctorum pariter publicatio aliarum Collectionum conciliabat, ut documentorum et Scriptorum ad Conc. Florentinum spectantium sub titulo « Concillium Florentinum », necnon « Anaphorae syriacae » ad liturgiam spectantes. Haec omnia, sicut et frequens Professorum in Congressibus scientificis participatio, eorumque scripta, non parum ad Instituti in doctorum opinione aestimationem augendam conduxerunt. Meritum vero non ultimum, ut patet, tantae Instituti famae, ad eius Praesidem et Rectorem spectabat.

P. Herman vero non tantum in confinibus Instituti agebat. Juris canonici orientalis nec non Ecclesiarum Orientalium historiae et vitae ampla et profunda eius cognitio non solum scientiae, sed etiam ipsi Ecclesiae prodesse debebat. Et sic eum videmus non minus studio scientifico quam solutioni quaestionum incessanter fere ipsi propositarum intentum, idque sine virium parsimonia, nec ullo salutis propriae habito respectu.

Brevi enim tempore post institutam anno 1929 Cardinalium pro codificatione iuris canonici orientalis Commissionem ipse assumptus est ut consultor in istius codificationis Commissionem pro studiis praeparatoriis seu pro redigendis canonum schematibus, et pari tempore inter membra Commissionis pro colligendis fontibus adnumeratus est. Sequenti tempore quando opus, priori Commissioni commissum, peractum est novaque anno 1935 Pont. Commissio pro Redactione Codicis Juris canonici orientalis instituta ipse iterum ut Consultor eius nominatur. Anno vero 1937 membrum fit restrictioris « Consilii specialis » (Consulta speciale) pro redactione canonum magis definitiva et fontium ad ipsos appositione, et ab anno tandem 1942 partem facit simul cum defuncto Cardinali A. Coussa et Cardinali A. Larraona Consilii redactionis definitivae Codicis ipsius: quae sola a die 23 februarii ad

diem 24 novembris anni 1944 habuit 71 congressum. Haec arida potius enumeratio imaginem nonnisi pallidam repraesentat immensi illius laboris, quem P. Herman in opere Codificationis orientalis impendit.

Ad praecedentia munera accessit anno 1930 eius in Consultorem S. Congregationis pro Ecclesia Orientali nominatio. Operam ipsius in hoc novo officio explicatam centena plura illustrant votorum, quae in decursu triginta fere annorum ad quaesita ab hoc S. Dicasterio proposita ipse exaravit, non sine praecedenti accurato uniuscuiusque quaestionis studio. Insuper ipse in variis eiusdem Congregationis Commissionibus partem habuit, pariter ac in Commissione S. Congreg. de Religiosis, pro studiis Religiosorum; praeterea ut Consiliarius S. Congr. de Seminariis et Studiorum Universitatibus functus est. Tandem pluries in negotiis orientalibus a Summo Pontifice Pio XII Visitator Apostolicus constitutus est, ut v. g. Collegiorum orientalium et Religionum rituum orientalium Urbis, et post promulgationem Mp. « Postquam Apostolicis Litteris » Monialium et Monachorum apud Melchitas et Maronitas existentium, quod ultimum munus, praeter frequens cum his Religionibus epistolare commercium, quadruplex iter in Libanum secumferebat ad formam iuridicam definitivam ipsis dandam.

Ad praecedentia adiungere adhuc oportet partem, quam ipse anno 1940 in fundatione habuit Instituti S. Ioannis Damasceni, sacerdotibus rituum orientalium destinati, qui Romam pro gradibus in variis scientiis ecclesiasticis acquirendis veniunt, cuiusque ipse per decennium fere primus Rector extitit. Nec praeteriri potest hic eius in erectione Associationis « Unitas » anno 1944 interventus, quae relationibus cum Orientalibus aliisque christianis separatis fovendis destinabatur, necnon eius in Periodicis et Congressibus quaestiones Unionismi respicientibus collaboratio, ut v. g. in Congressibus Velehradii (Moravia) vel variis in locis in Italia habitis. Nec tandem oblivioni mandari potest eius eximia in favorem monialium diversorum monasteriorum in Italia existentium activitas charitativa tempore praesertim ultimi belli exercita.

Quae hucusque dicta sunt imaginem nobis praebent iam satis claram activitatis P. Herman modo extraordinario densae. Adiungenda tamen essent adhuc ea, quae ut Superior domus religiosae Professorum et Instituti scientifici pariter ac Alumnorum, quae ut sacerdos, quae ut religiosus egerat, ut plenitudo vitae totaliter in servitium Dei eiusque Ecclesiae positae appareret.

Non remanet, nisi breviter figuram eius quoque humanam retractare, quod iam, occasione suae ad Cardinalatum promotionis de-

functus Card. A. Coussa modo magistrali praestitit, elogium eius funebre quasi anticipans, utpote sui per multos annos collaboratoris intimi. Sufficit ea adducere qua in « Servizio Informazioni Chiesa Orientale » (n. 266, die 31 Januarii 1963) de P. Herman dicuntur: « Scompare con P. Herman un orientalista di valore, un educatore di sacerdoti, un cesellatore di anime consacrate a Dio, un maestro preclaro, un religioso umile che predicava anche quando non parlava: il suo silenzio era spesso più eloquente della sua parola; un signore del pensiero e del tratto, della intelligenza aperta ed acuta e dalla cultura vasta e profonda, che seppe nascondere con una modestia senza pari, dall'occhio candido di fanciullo, alieno dal sospetto, incapace di pensar male; un lavoratore al servizio della Chiesa, sempre instancabile e preciso, che sapeva unire la serietà, quando ci voleva, con il sorriso, che non mancava mai sul suo labbro ed era trasparenza del suo cuore cristallino, espressione esterna di pace interiore; un asceta, che tutto dava senza nulla mai chiedere per sè; un Superiore accogliente, fine e discreto, retto nel giudizio. Sempre cordiale, leale e sereno, ispirava fiducia dal primo incontro... La memoria di P. Herman rimane in benedizione. Che il suo ricordo susciti molti imitatori delle sue virtù e del suo amore per l'Oriente! » R. I. P.

SCRIPTA P. AEMILII HERMAN S. I.

1929

De spirituali administratione Ordinariatuum Graeco-Ruthenorum in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis, Romae 1929, pag. 26.

1933

De 'ritu' in iure canonico, in Orientalia Christiana 32, 1933, 96-158.

1934

L'Oriente Cattolico, Romae 1934, pag. 37.

1935

Zum Asylrecht im byzantinischen Reich, Orientalia Christiana Periodica 1, 1935, 204-238.

Εὐχὴ ἐπὶ διγάμων, ibidem, 1, 1935, 467-489.

Ius Iustinianeum qua ratione conservatum sit in iure ecclesiastico orientali, in Acta Congressus Iuridici Internationalis, vol. II, Romae 1935, pag. 145-155.

Die Schliessung der Verlöbnisse im Recht Justinians und der späteren Byzantinischen Gesetzgebung, in Analecta Gregoriana, 8, 1935, 79-107.

Quibus normis matrimonium regatur quod inter fideles diversi ritus contrahitur, in Miscellanea A. Vermeersch S. I., t. I, Romae 1935, 241-255.

Melkiten, Minsk, Mosul, Nachfolge Christi (Ordensgemeinschaft), Orientalische Kirche, Pontus, Rilakloster, in Lexikon für Theologie und Kirche, Friburgi, t. VII, 1935, t. VIII, 1936.

Asile dans l'Eglise orientale (Le droit d'), in Dictionnaire de droit can., vol. I, 1935, col. 1084-1089.

Autocéphale, ibidem, vol. I, 1935, col. 1475-1480.

Azymes, ibidem, vol. I, 1935, col. 1584-1589.

Balsamon Théodore, ibidem, vol. II, 1935, col. 76-83.

Baptême en Orient, ibidem, vol. II, 1935, col. 174-201.

1936

De fontibus iuris ecclesiastici Russorum commentarius historico-canonicus, in Codificatione Canonica Orientale, Fonti, Ser. II, Romae 1936, pag. 106.

1937

De impedimentis matrimonialibus secundum codificationes iuris ecclesiastici recentes « orthodoxorum », in Orient. Christ. Per. 3, 1937, 233-259.

Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich, in Studia et Documenta Historiae et Iuris 3, 1937, 253-264.

Bénéfices dans l'« Eglise Orientale », in Dict. de droit can., vol. II, 1937, col. 706-735.

Blastarès (Matthieu), ibidem, vol. II, 1937, col. 920-925.

Pio XI e l'Oriente Cristiano, in Annuario dell'Associazione cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano, 1937, 8-12.

Rumänien, Russland, Ruthenen, Salmas, Sappa, Sert, Siebenbürgen Sinna, Sofia, Syrische Kirchen, in Lexikon für Theologie und Kirche t. IX, 1937.

1938

Reguntur ne Orientales dissidentes legibus matrimonialibus Ecclesiae latinae?, in Per. de re mor. can. lit. 27, 1938, 7-20.

De benedictione nuptiali quid statuerit ius byzantinum sive ecclesiasticum sive civile, in Orient. Christ. Per. 4, 1938, 189-234.

1939

Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich, in Atti del V° Congresso Internazionale degli Studi Bizantini (Studi Bizantini e Neoellenici, t. V), Roma 1939, vol. I, 657-671.

Introductio de Commentatoribus byzantinis iuris ecclesiastici, in Codificazione Can. Orient, Fonti, ser. II, fasc. V, pag. 35.

Célibat en droit oriental, in Dict. de droit can., vol. III, 1939, col. 145-156.

Charisticaires, ibidem, vol III, 1939, col. 611-617.

Chartophylax, ibidem, vol. III, 1939, col. 621-626.

Wann ist die Chrysamweihe zum ausschliesslichen Vorrecht der Patriarchen geworden? In Sbornik v pamet' na Profesor Petr Nikov, Sofia 1939, 509-515.

Das bischöfliche Abgabewesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts, in Orient. Christ. Per. 5, 1939, 434-513.

1940

De ritu mulieris, in Per. de re mor. can. lit. 29, 1940, 1-16.

Matrimonio romano e matrimonio cristiano, in Orient. Christ. Per. 6, 1940, 222-229.

De impedimentis matrimonialibus in Regno Graeciae nuper abrogatis, in Orient. Christ. Per., 6, 1940, 230-232.

Le cause storiche della separazione della chiesa greca, secondo le più recenti ricerche, in La Scuola Cattolica 68, 1940, 128-139.

Ad interpretationem canonis 98 § 4, in Per. de re mor. can. lit. 29, 1940, 178-184.

Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine, Typica ktetorica, caristicari e monasteri « liberi », in Orient. Christ. Per. 6, 1940, 293-375.

1941

Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern, in Orient. Christ. Per. 8, 1941, 460-406.

1942

I Legati inviati da Leone IX nel 1054 a Costantinopoli erano autorizzati a scomunicare il Patriarca Michele Cerulario?, in Orient. Christ. Per. 8, 1942, 209-218.

Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus, in Orient. Christ. Per. 8, 1942, 378-442.

De conceptu ritus, in The Jurist 2, 1942, 333-345.

1944

Textus selecti iuris ecclesiastici Russorum (simul cum A. Wuyts, S.I.), in Codificazione canonica orientale, Fonti, ser. II, fasc. VII, Romae 1944, XII-389.

Confirmation dans l'Eglise Orientale, in Dict. de droit can., vol. IV, 1944, col. 109-128.

Le professioni vietate al clero bizantino, in Orient. Christ. Per. 10, 1944, 23-44.

1945

Storia della separazione della Chiesa greca dalla Chiesa Romana, in Incontro ai Fratelli separati di Oriente, Roma 1945, pag. 61-74.

Italo-Greci e Italo-Albanesi, ibidem, pag. 141-153.

Sollecitudine e premure dei Papi del rinascimento di promuovere il ritorno degli Orientali dissidenti alla Chiesa, ibidem, pag. 165-181.

Le differenze esistenti fra la disciplina ecclesiastica latina e la disciplina ecclesiastica orientale, ibidem, pag. 391-405.

Perchè dobbiamo promuovere il ritorno degli Orientali dissidenti alla Chiesa, ibidem, pag. 425-439.

Difficoltà psicologiche che ostacolano la riunione delle Chiese orientali separate, ibidem, pag. 441-452.

Il Pontificio Istituto per gli Studi Orientali, ibidem, pag. 513-529.

1946

Chiese di rito orientale cattolico, in Unitas 1, 1946, 34-42.

« Chiese private » e diritto di fondazione negli ultimi secoli dell'impero bizantino, in Orient. Christ. Per. 12, 1946, 302-321.

1947

Appunti sul diritto metropolitico nella Chiesa bizantina, in Orient. Christ. Per. 13, 1947, 522-550.

1948

Die häufige und tägliche Kommunion in den byzantinischen Klöstern, in Mémorial Louis Petit, Paris 1948, pag. 203-217.

1949

Adnotationes ad motu proprio « Crebrae allatae sunt », in Per. de re mor. can. lit. 38, 1949, 93-125.

Chiese orientali cattoliche e dissidenti, in Unitas 4, 1949, 18-30.

Collezioni canoniche orientali, in Enciclopedia Cattolica, vol. III, 1949, col. 1974-84.

1950

De nova disciplina matrimoniali Ecclesiae Orientalis, in Monitor Ecclesiasticus 75, 1950, 87-92.

De novissima lege processuali Ecclesiae Orientalis edita Motu Proprio ' De iudiciis ', in Monitor Eccl. 75, 1950, 599-620.

Adnotationes ad Litteras Apostolicas Motu Proprio datas: De Iudiciis pro Ecclesia Orientali, in Revista Española de Derecho Canónico 5, 1950, 1045-1064.

1951

Questions concernant le mariage des sous-diacres orientaux après la promulgation du Motu Proprio ' Crebrae allatae sunt ', in Proche Orient Chrétien 1, 1951, 1-9.

De interpretatione Can. 83, Motu Proprio « Crebrae allatae sunt », in Monitor Eccl. 76, 1951, 505-514.

Eucharistie en droit oriental, in Dict. de droit can., vol. V, 1951, col. 499-555.

Quibus legibus subiciantur Dissidentes rituum orientalium, in Il Diritto Ecclesiastico 62, 1951, 1043-1058.

Hat die Byzantinische Kirche von selbst eintretende Strafen (poenae latae sententiae) gekannt? in Byzantinische Zeitschrift 44, 1951, 258-264.

Le mete ed i compiti delle ricerche sulla storia del diritto ecclesiastico bizantino, in Orient. Christ. Per. 17, 1951, 253-264.

Chronica. VIII Congresso Internazionale di studi bizantini, (Palermo, 3-10 aprile 1951), in Studia et Documenta Historiae et Iuris 17, 1951, 392-395.

1952

Canonis 86, § 1, n. 2 (Litt. Apost. Motu proprio datae « Crebrae allatae sunt ») interpretatio authentica: Adnotationes, in Monitor Eccl. 77, 1952, 421-428.

S. Congregatio pro Ecclesia Orientali: Decretum 10 Maii 1952: Adnotationes, in Monitor Eccl. 77, 1952, 583-585.

Dopo la lettera apostolica ai popoli della Russia, in La Civiltà Cattolica 1952, III, 561-568.

The Catholic and Dissident Churches of the East, in Unity Studies n. 4, 1952, pag. 12 (Graymoor, Garrison N. Y.).

Oriente cristiano. Caratteristiche giuridiche, in Enciclopedia Cattolica, vol. IX, 1952, col. 316-318.

Oriente Cristiano. Il problema dell'Unione, ibidem, vol. IX, [1952, col. 322-323.

1953

Il più antico penitenziale greco, in Orient. Christ. Per. 19, 1953, 17-127.

Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats, in Das Konzil von Chalkedon, vol. II, Würzburg 1953, pag. 459-490.

Interpretatio authentica: Motu proprio «Crebrae allatae sunt», can. 85; Motu Proprio « Sollicitudinem nostram », can. 72, § 1, n. 6; 151 § 1: Adnotationes, in Monitor Eccl. 78, 1953, 212-218.

Interpretatio authentica: Motu proprio « Crebrae allatae sunt », can. 18 § 2; 31; 32 § 5; 85 § 2; 86 § 1 n. 2; 88 § 3: Adnotationes in Monitor Eccl. 78, 1953, 573-584.

1954

Absetzung und Abdankung der Patriarchen von Konstantinopel (381-1453), in 1054-1954: L'Eglise et les Eglises, Chevetogne 1954, vol. I, pag. 281-307.

Neuf siècles de schisme entre l'Eglise d'Orient et d'Occident, in Nouvelle Revue Théologique 76, 1954, 576-610.

Trullano, Concilio, in Enciclopedia Cattolica, vol. XII, 1954, col. 586-587.

1955

La « stabilitas loci » nel Monachismo Bizantino, in Orient. Christ. Per. 21, 1955, 115-142.

Canon 5 Codicis Iuris Canonici possitne applicari ad interpretationem canonis 88 § 3 Motu Proprio « Crebrae allatae sunt », ubi de matrimoniis mixti ritus agitur, in Monitor Eccl. 80, 1955, 334-337.

1956

Ordinariatus pro omnibus christifidelibus ritus orientalis in Gallia degentibus instituitur, in Monitor Eccl. 81, 1956, 27-30.

1957

Jean d'Ozun, Jean III le Scolastique, Jean Zonaras, in Dictionnaire de droit can., vol. VI, 1957, col. 115, 118-120, 129-130.

J. Řezáč S. J.

RECENSIONES

Theologica

A Catholic Dictionary of Theology. Vol. I, *A to Casuistry*, Nelson & Sons, London 1962. 332 pages, imperial octavo. 42 shills.

A genuine welcome must be given to this first volume of '*A Catholic Dictionary of Theology*' which goes from *A* to *casuistry*. Its articles, as the title shows, deal with subjects from their theological angle mainly. This first volume contains more than 120 subjects in articles of different lengths and different values, written by 59 different authors, all of them, except perhaps five, with names characteristic of the British Isles. One wonders if there are as many experts as that locally. Certainly elsewhere there are men with a greater reputation in certain fields and presumably therefore of greater competence (quoted often in the bibliographies that are added to the articles), who could have been expected to write with greater authority, knowledge and proportion on the subjects of their special studies. Having recourse to less than the best can lead to lack of balance and to omission. For instance, the article on the Council of Basle, besides containing a number of minor errors, gives far too much space and importance to the small influence that England had on the council and none to the great influence of the French and the Germans: it does little more than mention the vital theological problem of conciliarism of which the council was the culmination and omits from the bibliography the chief source. Similarly the article on Cardinals, except for seven lines at the close of vague topical reference, ends its account in 1179 giving no information on the most interesting and important developments of the College of Cardinals in the centuries following.

Most of the articles, however, are very good. It is not possible to note them all. Examples must suffice. In the article on Baptism, the secretary of the committee of the Editorial Board, Fr. Crehan, to whom more than to anyone else we are in debt for the publication of this Dictionary, is dealing with a subject in which he is completely at home and extremely well read. The result is a treatment of first class merit, that covers exegesis, history, liturgical development and theology. Other articles of a like quality are those on Anglicanism, The Assumption of Our Lady, St Augustine (incidentally no Greek

saints figure in the volume), Buddhism (unsigned), Bishop, all with very useful bibliographies - and there are many more.

This first volume is a good augury for the rest. If the editors will cast their nets a little wider and outside the British Isles for the other volumes, these will be even better.

J. GILL, S. I.

Demosthenes SAVRAMIS, Lic. theol., *Aus der neugriechischen Theologie* (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 15), Augustinus-Verlag, Würzburg 1961, XIV 212 Seiten. DM 41,90.

In der Einleitung gibt der Herausgeber der Sammlung, P. Prof. Dr. H. M. Biedermann OESA, einen kurzen Überblick über die ostkirchlichen Studien von gestern und heute und betont mit Recht, daß man sich bislang zu ausschließlich mit der russischen Orthodoxie beschäftigt hat.

Der vorliegende Sammelband ist daher besonders willkommen. Er ist sehr wertvoll für eine Orientierung in der gegenwärtigen griechischen Theologie. Führende griechische Theologen berichten über aktuelle Themen aus der Kirchengeschichte, Patristik, dem Alten und Neuen Testament, der Soziologie, dem Kirchenrecht und der Verfassung, der Pastoraltheologie und ökumenischen Bewegung. Von den elf Beiträgen stammen sechs von Professoren der theologischen Fakultät der Universität Athen, zwei von Professoren der theologischen Fakultät der Universität Saloniki, einer von einem Professor der dem Ökumenischen Patriarchen unterstehenden Theologischen Schule von Chalki und zwei vom Herausgeber, der seit 1957 als Assistent an der Universität Köln tätig ist.

G. Konidaris, Athen (1-6) gibt auf wenigen Seiten einen Einblick in seine umfangreichen Studien und Veröffentlichungen über die hierarchische Struktur der Urkirche: Über die örtliche und zeitliche Einschränkung des Begriffes « *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* » und seine Bedeutung für die Lösung der Quellenprobleme der Kirchenverfassung des Urchristentums. Leider ist dieser Artikel zu kurz geraten und auch in der typographischen Anordnung der Schemata (5-6) nicht in allem klar. Jedenfalls sieht der Leser, daß es um sehr wichtige kirchengeschichtliche Feststellungen geht.

Über die patrologischen Studien in den letzten zehn Jahren in Griechenland (1945-1955) und die neueren theologischen Tendenzen berichtet G. Bonis, Athen (7-17). Schrift und Überlieferung nennt er die beiden Säulen der Kirche (9). Die Heilige Tradition, schriftlich niedergelegt oder ungeschrieben, findet nach ihm ihren besonderen Ausdruck in der « einstimmigen und von Gott inspirierten Lehre der Kirchenväter und -lehrer » (9; 14). Trä er und Kritiker der mündlichen und schriftlichen Tradition ist das Gewissen der Kirche (9-10). Besonders betont Bonis die Freiheit des Denkens innerhalb der griechischen theologischen Wissenschaft, wobei eine « liberale » Betrachtung theologi-

scher Probleme durchaus möglich sei (12). In Griechenland habe es nie Konflikte der theologischen Wisenschaft mit der Kirche gegeben (13). Katholische und protestantische Einflüsse widersprächen nicht immer der kontinuierlichen Tradition (14).

Die beiden nächsten Beiträge stammen von Alttestamentlern. B. Vellas, Athen, handelt aber ganz allgemein über die Autorität der Bibel nach der Lehre der orthodoxen Kirche (18-33), über Offenbarung, Schrift und Überlieferung und Inspiration. Vellas zufolge sind nur dogmatische und sittliche Fragen inspiriert, nicht historische oder wissenschaftliche (22). Er bemerkt, daß es, nach dem Neuen Testament selbst und nach Chrysostomus, in der Hl. Schrift einen Unterschied gebe zwischen wesentlich und nicht wesentlich, göttlich und menschlich. Andere Theologen jedoch — so fügt er hinzu — dehnen die Inspiration auf die ganze Bibel aus (22); doch treffen sich beide Auffassungen irgendwie: alle sind sich darüber einig, daß die großen Ereignisse der heiligen Geschichte nicht außerhalb der Inspiration liegen (23). Jedenfalls schritt die Offenbarung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fort, vom Alten zum Neuen Testament: die Offenbarung ist christozentrisch, ihr Ziel ist das Heil der Menschheit. Sehr klar spricht Vellas aus, daß die Schriften des Neuen Testamentes nicht die ganze Offenbarung umfassen und daß zuerst die Tradition alleinige Glaubensquelle war (24 ff).), daß ein Teil der Lehre des Herrn nur in der alten hl. Tradition bewahrt werde (27). Vellas unterscheidet — nicht ganz glücklich, weil sich ja die verschiedenen Linien überschneiden, — zwischen historischer, theologischer und dogmatischer Tradition (27 f.). Diese dogmatische Tradition fand — wie Vellas mit den meisten orthodoxen Theologen will — nach dem 7. ökumenischen Konzil historisch eine Ende (29). Vellas unterstreicht die große Bedeutung der theologischen Tradition für die Auslegung der Hl. Schrift (29 ff.). (S. 30 Anm. 24 ist statt « Cathagena » zu lesen « Carthago ».) Schließlich betont er, daß die Hl. Schrift ein unteilbares Ganzes bildet (30), daß ein Zusammenhang besteht zwischen Bibel und nichtbiblischen Quellen, christlicher Lehre und griechischer Philosophie (32). Er erwähnt auch die verschiedenen exegetischen Methoden und die wissenschaftliche Exegese (30 ff.).

P. Bratsiotis, Athen, ebenfalls Alttestamentler, spricht hier über ein neutestamentliches Thema: Paulus und die orthodoxe Kirche (34-45). Der Aufsatz, der den Apostel Paulus als Apostel Griechenlands in vorzüglicher Weise preist, zeigt an mehreren Stellen eine im Zusammenhang verständliche apologetische Tendenz. So wendet sich Bratsiotis mit Recht gegen einige Ausführungen von E. Benz über das Paulusverständnis der morgenländischen und abendländischen Kirche. Benz hatte behauptet, daß der Römerbrief keinen Einfluß auf die Entwicklung der Theologie des Ostens gehabt habe und daher das Zentralthema des Westens die Rechtfertigung sei, der Osten aber als Hauptthema die Theosis kenne. Doch scheint uns auch die von Bratsiotis — und manchen anderen — geäußerte Meinung überspitzt, daß die orientalische Kirche nie das Verhältnis des Menschen zu Gott

als ein gerichtliches empfunden habe (44). Ist nicht der Glaube an Christus den Weltenrichter ganz allgemein neutestamentlich, paulinisch, liturgisch, und daher dem christlichen Osten wie Westen gemeinsam? Sind nicht gerade in Paulus gewisse Elemente einer juridischen Rechtfertigungslehre enthalten und durch Paulus ins lebendige Glaubensbewußtsein aller Christen in Ost und West übergegangen?

Als Neutestamentler spricht E. Antoniadis, Athen, über die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testamentes und ihre theologischen Voraussetzungen (46-79). Antoniadis vertritt einen konservativeren Standpunkt als Vellas, stimmt aber weithin mit ihm überein. Wir haben uns des öfteren auf seine vorzügliche Studie, die erstmalig auf dem ersten Kongreß für orthodoxe Theologie 1936 zu Athen vorgetragen wurde, berufen (siehe: *Ostkirchliche Studien* 9 (1960), 3-25; *5-8*; B. Schultze/ Johannes Chrysostomus, *Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche*, 154-190; *158-162*).

Einer der aktuellsten Beiträge dieses Sammelbandes stammt von D. Savramis, Bonn-Köln (80-99). Savramis stellt fest, daß der orthodoxen Kirche zwar nicht die soziale Tätigkeit fehle, wohl aber — und dies im Unterschied zu den anderen christlichen Gemeinschaften – die Sozialethik (84; 88). Er sieht in dieser Tatsache, die andere orthodoxe Autoren zu beschönigen suchen, eine Schwäche (90). Er sucht nun die Gründe für ein solches Fehlen aufzudecken (84 ff.) und zu zeigen, daß eine Sozialethik in der Orthodoxie nicht nur möglich, sondern auch notwendig sei und wie sie aussehen müsse. Ein Grund für das Fehlen der Sozialethik liege in der irrtümlichen Auffassung, es genüge das Gebot und die Praxis der Liebe (82; 94), ein anderer im Verhältnis von Kirche und Staat innerhalb der orthodoxen Länder. Wir bejahen durchaus das Hauptanliegen des Verfassers, ohne indes alle seine Einzelbehauptungen anzunehmen. Hat es wirklich im orthodoxen Raum keinen Antagonismus gegeben zwischen Christentum und Heidentum, Kirche und Staat? (85) Man denke nur an Georgios Gemistos Plethon in Byzanz, an Nikon in Moskau. Bezüglich der Bemühungen um eine Sozialethik weist jedoch Savramis hin auf einige Ausnahmen, die die Regel bestätigen, und zwar auf russische Denker (86-87). (Zur weiteren Bestätigung verweisen wir auf unsere Studie: *Die Sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie, Zeitschrift für katholische Theologie* 73 (1951), 385-423).

B. Ioannidis, Athen, berichtet über Mission und Arbeit der Laien in der Kirche (100-108). Die Tatsache der allgemeinen Entchristlichung ruft überall die christlichen Laien auf den Plan. Es heißt also gegen die Weltflucht, die man des öfteren dem östlichen Christentum vorgeworfen hat, angehen und Welt und Arbeit, wie das ganze Universum, in Christus zusammenfassen (Eph. 1,10), ohne daß sich dabei die Kirche in weltliche Angelegenheiten mischt (103-104; 107). (Zur Bibliographie auf S. 108 vgl. unsere Studie: *Die byzanti-*

nisch-slawische Theologie über den Dienst der Laien in der Kirche, Ostkirchliche Studien 5 (1956), 243-284).

Archimandrit Hieronymos Kotsonis, Saloniki, spricht über die gegenseitigen Beziehungen innerhalb der Geistlichkeit (109-128). Er versucht die heutige kirchenrechtliche Lage aus der urkirchlichen und aus der geschichtlichen Entwicklung zu erklären. Allerdings kann der katholische Theologe nicht der Behauptung zustimmen, daß es unter den Aposteln und Bischöfen der Kirche keine Machtunterschiede gab oder gibt (109). Bedeuten doch Unterschiede in der Verwaltung oder Unterordnung oder unterschiedliche Rechte — was alles Kotsonis zugibt — im Grunde immer auch einen Unterschied der Gewalt oder Macht.

E. Theodorou, Saloniki, erzählt von der inneren Mission der Kirche Griechenlands (129-136), vor allem von den beiden erfolgreichen Unternehmungen der Erneuerungsbewegung *Ζωή* und der Apostolischen Diakonie. Wir können wohl verstehen, warum Theodorou so entschieden eine Abwehrstellung gegen die Propaganda anderer christlicher Gemeinschaften in Griechenland einnimt. Doch entspricht wohl die Behauptung, daß das griechische Volk zu 99% orthodox sei (129), leider bei weitem nicht mehr den Tatsachen. Theodorou selbst berichtet, daß einige Wohltätigkeitswerke in Griechenland von überwiegend protestantischer Seite Unterstützung erhalten (132-133; 135). Wie will man sich also dem protestantischen Einfluß verschließen?

Den Abschluß bilden zwei wertvolle Bibliographien: von B. Stavridis, Chalki, wurde die griechisch-orthodoxe Bibliographie zur Ökumenischen Bewegung (137-150) zusammengestellt, und von D. Savramis der bibliographische Bericht 1950-1960: Zehn Jahre neugriechische Theologie (151-208). Nützlich ist auch das Verzeichnis der Autoren mit biographischen Angaben (209-212).

B. Schultze S. I.

Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati. Vol. IX: *Maria propagatio et consosolidatio Ecclesiae*. Romae 1961, pp. x-283. — Vol. XII: *Apparitiones Marianae earumque momentum in Ecclesia*. Romae 1962, pp. xi-377. — Vol XIV: *De cultu Beatae Virginis Mariae*. Romae 1961, pp. xi-183.

Va poco a poco llegando a su fin la publicación — por parte de la Academia Mariana Internacional, establecida en el « Antonianum » de Roma — de las numerosas ponencias y comunicaciones — casi todas de no escaso mérito — que desarrollaron en el Congreso de Lourdes de 1958, bajo el tema general « *Maria et Ecclesia* », casi todos los problemas de Mariología de mayor importancia y hoy más en boga.

Los tres volúmenes, muy bien presentados, que últimamente nos ofrece la Academia Mariana, van prologados todos ellos por el infatigable Presidente de la misma, Revmo. P. Carlos Balić, O.F.M. Las

tres doctas Introducciones son algo más que una simple presentación de los diversos autores y títulos recogidos en cada volumen. Dentro de una envidiable brevedad nos dan en resumen el punto especial tratado en las 37 aportaciones que ahora aparecen; son de otros tantos especialistas, pero cuyo característico enfoque de la materia no escapa al vasto dominio histórico-teológico del sabio organizador de aquel Congreso; sino que acierta, en esos prólogos, a dar el debido engarce y orden a los diversos estudios, para que resalte la unidad que tienen todos dentro del fin común.

En la imposibilidad de dar aquí un juicio detallado de cada una de esas 37 disertaciones — algunas de las cuales, por su relativa extensión, se presentan con aire de verdaderas especiales monografías —, remitiendo el lector a los tres doctos prólogos, diremos solamente que los estudios del *volumen IX* — 11 en total — fueron encomendados a escritores más en contacto con los problemas de la *Iglesia del Silencio*, y que en ellos desarrollan su cometido bajo dos aspectos principalmente: o estudiando, como teólogos, el papel de María íntimamente unida a los miembros de la Iglesia que sufren, o considerando también, por el lado histórico y apologético, a la Santísima Virgen como especial protectora de esos mismos miembros perseguidos, para apartar de ellos los males que pudieran disolver la unidad y mutuo influjo de unos con otros y con las demás partes del Cuerpo Místico de Cristo.

Los estudios del *volumen XII* — que suben a 14 — corresponden a los de la sección peculiar del Congreso que había de tratar el punto de las apariciones marianas, tema el más adecuado en el escenario de Lourdes, precisamente al cumplirse el primer siglo de los hechos milagrosos de Massabielle, pero además sumamente indicado por la actualidad que le prestan otros fenómenos similares, verificados todos en tiempos bien recientes, si se exceptúan los tan conocidos del Tepeyac. Puede decirse que casi todo lo que el volumen encierra, gira no sólo en torno al problema teológico del valor que parece se ha de dar a la aprobación eclesiástica de las apariciones de María junto al Gave, sino también, más en general, al que lleva consigo la intervención del Magisterio de la Iglesia en lo tocante a apariciones y revelaciones privadas. No faltan en el volumen especialistas que exponen en este punto los principios generales por los que la Santa Iglesia se gobierna en tales casos; pero la mayor parte de las disertaciones del volumen estudian los hechos extraordinarios de Lourdes y Fátima, principalmente, aunque tienen cabida también otras apariciones marianas, no menos celebradas, como la de Guadalupe al indiecito mexicano Juan Diego (1531) y las de Bélgica, de Beauraing (1932-33) y de Banneaux Notre-Dame (asimismo en 1933).

En este volumen creo que debe ser especialmente registrado el interesante trabajo del especialista en literatura medieval P. Mario MARTINS, S. I., quien con gran copia de erudición examina las narraciones — casi todas legendarias — anteriores al siglo XII, sobre los hechos milagrosos de la intervención de María, mediadora de todas las gracias. No, claro está, en el sentido de que todas esas narraciones

sean admisibles históricamente como bien probadas, pero sí como índice — según ve el escritor — de « un instinto que en ellas palpita, tan seguro, sobrenatural, que harían bien los mariólogos teniéndole en cuenta, como encarnación ingenua de la piedad católica del pueblo en los tiempos medievales ».

Por fin, el *volumen XIV* — con sus 13 aportaciones — nos parece una valiosa contribución al estudio científico del culto tributado en la Iglesia a la Madre de Dios. Los principios fundamentales que rigen este culto, relativo siempre, pero siempre también paralelo — en cierto modo — con el que se rinde a Cristo Redentor, reconociendo aun en el misterio de la cristiana salud su índole esencialmente mariana, quedan expuestos con maestría en la disertación primera del volumen, de Mons. G. Philips (en flamenco, pp. 1-23), y se van desenvolviendo en los estudios siguientes, como en paisaje panorámico, en las diversas liturgias y en los usos diferentes de los varios pueblos, para demostrar así la universalidad de la veneración de la Virgen Santísima en todas sus trascendentales prerrogativas.

No podemos entrar en más detalles; pero es bien notar aún, como dignos de atención para una Revista de la índole de nuestra *Orientalia Christiana Periodica*, aquellos artículos que con ella más se relacionan. Yo diría que entran en esta cuenta, en primer lugar, casi todos los temas tratados en el volumen IX, o más bien todos ellos, al menos en alusiones a escritores o puntos de vista peculiares del Oriente cristiano. Sigue luego el ya citado estudio de M. Martins, S. I., en lo referente a las narraciones de los Apócrifos (vol. XII, pp. 77-83). Y en tercer lugar, pero de manera mucho más explícita, los tres estudios siguientes del volumen XIV: 1) el de Frans Bossuyt, S. I. (en flamenco, pp. 45-63), que examina los puntos más salientes de la piedad mariana reflejados en las ricas liturgias orientales; 2) el de Dom Teodoro Strotmann, OSB. (también en flamenco, pp. 65-84), con la veneración del pueblo ruso hacia las imágines de la Madre de Dios, desde la célebre de Wladimir, del siglo XII, hasta el icono taumatúrgico de los últimos tiempos, de 1917, de Kolomenskoe; 3) el del monje basiliano, P. Germán Giovanelli, de Grottaferrata (pp. 85-94), que pone de relieve el incesante culto de María en la maravillosa liturgia bizantina, a diario y en especiales solemnidades.

Para cerrar estas sucintas notas añadimos que, en cada volumen, al índice sistemático — bastante detallado en varios de los casos — siempre precede otro onomástico de autores, de mucha utilidad.

No podrá extrañar — naturalmente — que, en tanta diversidad de temas, no todas las ideas encuentren tal vez completa acogida, sin crítica alguna; pero no regatearemos nuestros plácemes a ninguno de estos trabajos, constructivos y serios.

M. Candal, S. I.

Liturgica et canonica

S. SALAVILLE et G. NOWACK, *Le Rôle du Diacre dans la Liturgie orientale.* Étude d'histoire et de liturgie (= Archives de l'Orient Chrétien, n. 3). Paris, Institut français d'études byzantines, 1962, VII — 142 p.

Tous les ouvrages et articles du Père S. Salaville se distinguent par la clarté et par l'indication très utile de références qui appuient et éclairent ses exposés. Ici, après avoir examiné les données des *Constitutions Apostoliques*, du *Testament du Seigneur*, des écrits de s. Justin, d'Hippolyte, de Théodore de Mopsueste et de s. Jean Chrysostome, il décrit amplement le rôle du diacre dans la liturgie (la messe) byzantine actuelle, puis brièvement dans celle des autres rites orientaux. Un appendice sur le ripidion, le pastophorion, le diaconicon et l'orarion clôt cette belle étude.

A. RAES, S. J.

A. JOUBEIR, *La notion canonique de rite. Essai historico-canonique.* Ed. II. Romae 1961, pag. XI-103.

Sul concetto di rito nel diritto canonico e sulle questioni connesse non si è scritto finora molto. Prima del CIC se ne occuparono alcuni autori come J. HERGENRÖTHER (Die Rechtsverhältnisse der verschiedenen Ritus innerhalb der katholischen Kirche, Arch. f. K. K. 7, 1862, 162 ss., 227 ss., 8, 1863, 74 ss., 181 ss.); A. ARNDT (Die gegenseitigen Rechtsverhältnisse der Riten in der katholischen Kirche, ib. 71, 1894, 193-238), A. FREY (Die Riten der Katholischen Kirche in ihrem Verhältnisse zu einander, der Katholik, 1903, I, 50-25; II, 22-46, 117-140). Gli studi più abbondanti, benchè brevi, appaiono invece dopo il CIC a causa del can. 98 che tratta dei riti. Vi sono inoltre trattazioni più ampie, come F. CAPPELLO (Jus Ecclesiae latinae cum iure Ecclesiae Orientalis comparatum, Gregorianum VIII, 1926, 489-510), A. PETRANI (De relatione iuridica inter diversos ritus in Ecclesia Catholica, Romae 1930), e G. MICHIELS (Principia generalia de Personis in Ecclesia, Lublin 1932 pag. 258-304, ed. 2ª Romae 1955; cfr. eius Normae Generales Iuris Canonici, ed. 2ª, ib. 1949, pag. 38-56).

Chi però trattò questo tema più profondamente fu il P. E. HERMAN nel suo « *De ' ritu ' in iure canonico* » (Orient. Christ. 32, 1933, 96-158) e poi *De conceptu ' Ritus '* (The Jurist, 2, 1942, 333-45). Molte delle sue idee diventarono patrimonio comune, adottate dai commentatori del CIC. Egli nella prefazione al primo articolo così si esprimeva: « Nihilominus in illis quae ad ritum eiusque conceptum iuridicum in genere pertinent, hodie quoque alia controversa, alia omnino non explorata manent. Nos hac dissertatiuncula aliquas ex his quaestionibus proponere, obscuritates indicare, solutionem quae nobis praeplacet, in-

dicare in animo habemus, ut alii inde excitentur ad eas amplius et profundius tractandas » (ib. p. 96). Ciò fu fatto da qualcuno, come da DAUSEND H. (Das interrituelle Recht im Codex Juris Canonici, Paderborn 1939), dal compianto Card. A. COUSSA (nel suo Epitome praelectionum de iure eccl. orient., I, Grotta Ferrata 1948, pag. 9-53).

Ma lo studio più ampio e profondo rappresenta il lavoro, qui recensito del JOUBEIR, che in sette brevi capitoli tratta di problemi più importanti connessi con la nozione canonica di rito. L'A. comincia la sua indagine con lo studio dei diversi sensi del termine 'rito' (cap. I), partendo dalla sua etimologia e seguendo il suo uso attraverso i secoli. La parola rito sembra originariamente significare una maniera riconosciuta e tradizionale di fare un atto, poi l'atto stesso, religioso, giuridico o sociale. Ma dal s. XI viene adoperata nelle relazioni della Sede Ap. con l'Oriente a designare le consuetudini degli Orientali (cf. Leone IX, ' paterna traditio sive consuetudo '). L'aspetto religioso-liturgico del termine acquista maggiore rilievo specialmente dopo il Conc. di Trento, a causa della difesa dei riti sacri della Chiesa contro i Prostestanti, e lo conserva fino ai nostri giorni, così da venir inteso da molti in primo luogo della liturgia, poi secondariamente della disciplina eccl., specie dai canonisti, i quali l'adoperano inoltre anche per designare una Chiesa particolare che si serve della liturgia e della disciplina propria.

Da ció che si è detto segue la complessità della nozione di rito (cap. II), in quanto esso può essere preso o nel senso liturgico, designando sia la famiglia liturgica (v. g. rito antiocheno) sia i suoi componenti (r. siro, maronita, ecc.), o nel senso piuttosto canonico: il rito principale (v. g. armeno) e più propriamente i riti derivati dai principali; questa divisione rassomiglia alla precedente ma non è, secondo l'A., identica. Sotto il rito canonico si intende generalmente un complesso di leggi liturgiche e disciplinari proprie ad una Chiesa particolare, o questa Chiesa stessa avente tali leggi. Il rito liturgico e canonico spesso coincidono, specialmente fuori della sfera bizantina (v. g. rito maronita, siro, copto ecc.), ma non senpre: così il rito latino è un rito canonico con pluralità di liturgie (romana, ambrosiana, gallicana, mozzarabica), al contrario il rito ' greco ' (= bizantino) è un rito liturgico proprio a molti riti canonici (greco, melchita, romeno ecc.). Né, in fine, il rito canonico è sempre sinonimo del rito derivato (cf. rito armeno che è un rito principale).

La liturgia, il diritto canonico e la Comunità ossia Chiesa particolare sono in stretto rapporto col concetto di diritto canonico: quindi occorre analizzare queste relazioni per chiarire la nozione di rito, ciò che l'A. fa in tre capitoli, ai quali premette una breve storia dell'organizzazione della Chiesa (cap. III) che spiega l'origine di rito-Comunità. Di fatti nei primi secoli la Chiesa, anche in Oriente, è organizzata territorialmente nei patriarcati (oltre le provincie eccl. e le diocesi). Ma quasi allo stesso tempo cominciano a sorgere le organizzazioni personali con le separazioni (Siri Giacobiti, Copti, e in grado minore Caldei ed Armeni), prima fuori della Chiesa, che dal

s. XI in poi ne faranno parte: così son sorte varie delle odierne Chiese orientali, che formano ciò che chiamiamo i Riti orientali.

Fatta questa premessa, l'A. passa a considerare i singoli elementi che entrano nella nozione di rito canonico, e prima di tutto la liturgia (cap. IV). L'elemento liturgico è il più appariscente e quasi un segno visibile della diversità delle tradizioni orientali ossia dei riti; essa ha dato il nome al rito canonico, e le norme per la conservazione dei riti emanate dai Romani Pontefici si riferivano spesso in primo luogo alla liturgia. Ma esso non offre né il fondamento storico sufficiente, come si è visto, né la spiegazione soddisfacente di rito canonico, dell'appartenenza ad esso e dei suoi effetti canonici.

Quanto alla relazione di rito al diritto canonico (cap. V), bisogna precisare che il diritto proprio d'una Chiesa particolare costituisce solamente una parte della leggislazione che la regge; oltre questo vi sòno prima di tutto le leggi universali di tutta la Chiesa, alle quali sono sottoposti tutti i cattolici senza distinzione di rito; poi vengono ancora le leggi comuni per tutte le Chiese Orientali che possono spesso più o meno materialmente coincidere con le latine; e solo in fine, c'è il diritto proprio di ogni rito, contenuto sia nei Sinodi delle singole Chiese sia negli usi e le consuetudini. Quanto a questo diritto proprio è sorto con la nuova legislazione orientale comune un nuovo problema: cioè questo diritto che ora viene chiamato dai Motu proprio particolare, in quanto confermato dalla nuova codificazione, obbliga i fedeli del rito rispettivo « ubique terrarum », mentre in quanto viene emanato dalle autorità del rito, resta limitato territorialmente nell'ambito della loro giurisdizione; e perciò non si riferisce ai fedeli del rito fuori del territorio rituale, ma non soggetti alla sua gerarchia: quindi resta così intaccata l'unità canonica del rito.

In fine l'A. tratta dell'elemento materiale più importante della nozione di rito canonico, cioè della Comunità; elemento questo non valutato sufficientemente da tutti. La Comunità appare quindi giustamente nelle definizioni di rito, sia questo considerato come complesso di leggi liturgiche e disciplinari proprie ad una Chiesa particolare (Coussa) sia come una Chiesa particolare stessa che gode di tale complesso di leggi (v. g. Michiels). La sua importanza fu avvertita da che si ebbero unioni con la Sede Ap. di Comunità organizzate che furono conservate nella loro organizzazione e con la loro legislazione, eliminando solamente gli elementi contrari alla fede ed ai buoni costumi, per facilitare così anche la unione dei Dissidenti dello stesso rito. Ma oggi, con la crescente emigrazione stabile in regioni che si trovano fuori dei territori originari, si presenta anche qui il grave problema dei fedeli, appartenenti per mezzo del rito a queste Chiese e di cui queste dovrebbero curare la conservazione, almeno finchè ció è possibile, e non lo possono, dato che a causa della divisione e limitazione territoriale, i fedeli dello stesso rito non sono più loro sudditi. Una anomalia del diritto sembra essere che un Generale d'un Ordine orientale può disporre dei suoi sudditi, anche nelle regioni occidentali, ma il Patriarca, suo Superiore, non lo può, dato che

questi non sono nel suo territorio. Inoltre bisogna aggiungere che il rito non si conserva, se non è organizzato: ciò che i Dissidenti sfruttano abilmente, perchè meno intralciati nella loro organizzazione.

Nell'ultimo cap. (VII), intitolato alla ricerca d'una definizione, a modo di conclusione, l'A. deduce l'equivocità del concetto di rito che ammette vari significati. Ora rito preso nel senso liturgico non spiega sufficientemente il rito nel senso canonico, ma ne costituisce solamente una parte, come fu già detto; esso non lo distingue neppure abbastanza, dato che un rito liturgico può essere seguito da vari riti canonici quindi non è il centro e fondamento del rito canonico. L'altro elemento integrante di rito canonico è la disciplina propria, la quale pure non basta a distinguere un rito, specie ora dopo la codificazione quando le differenze disciplinari saranno ridotte a poca cosa; inoltre la disciplina propria non si concepisce senza relazione ad una Comunità determinata: è quindi la Comunità che è il criterio materiale più importante d'un rito canonico che lo distingue dagli altri riti. L'atto di riconoscimento formale della Sede Ap. conferma solamente lo stato di fatto già preesistente. Tale Comunità che prima veniva detta Chiesa o nazione o Chiesa d'una nazione, ed ora più spesso, almeno nel Vicino Oriente, Comunità, non trova un termine adatto nel vocabolario ecclesiastico, secondo l'A. Egli si ferma sull'espressione Ritus Communitatis sui iuris.

Ecco un breve riassunto, più o meno completo, delle idee principali del presente libro. L'impresa certo non facile a causa delle molteplici ripetizioni, le quali certo non giovano all'esposizione chiara ed ordinata, e a dissipare « la confusion qui règne encore autour de la notion canonique de rite » (p. 94). Ma questo difetto di esposizione, benchè non trascurabile, non può togliere il merito di molte idee originali che il lavoro contiene, e dalle quali appare l'acutezza e versatilità dell'ingenio non comuni, unita alla meditazione prolungata dei problemi di rito. Così già la parte sul senso di rito attraverso la storia, le precisazioni sulla nozione di rito nell'uso odierno, la storia dell'organizzazione della Chiesa, la discussione sull'appartenenza al rito, le considerazioni sul diritto ' rituale ' e sopratutto sulla Comunità-nazione come elemento materiale più importante nella nozione di rito canonico, e sulla mancanza dell'aggiornamento nella sua organizzazione anche fuori del proprio territorio: rilievo questo certo di grandissima importanza. È un problema connesso con le discussioni sulla personalità o territorialità delle leggi ecclesiastiche, agitate nei primi decenni del nostro secolo con l'occasione della codificazione latina, e che forse oggi potrebbe essere ripreso e risolto anche nel senso contrario del can. 8 CIC, come in quel tempo lo sosteneva, allora giovane, E. Pacelli (La personalità e la territorialità della legge, specialmente in diritto canonico, Roma 1912).

Con tutto ciò però « les conclusions de cette étude deçoivent un peu », come lo dice lo stesso Autore (p. 94). Dopo tante discussioni e critiche abbastanza audaci, anche dei maestri insigni, i quali certo avrebbero meritato di essere trattati meglio, ci si aspetterebbe una

qualche definizione sua di rito che invece non osa presentarci, perdendosi a cercare il nome per la Comunità-nazione. Se non sbaglio, all'idea dell'A. corrisponde meglio di tutte la definizione data dal defunto Card. Coussa « Ritus definiri potest complexus legum liturgicarum et disciplinarum praescriptionum Ecclesiae determinatae propriarum » (Epitome, I, 1948, p. 14). Lì egli troverà il termine ecclesiastico per la sua Comunità-nazione, cioè Ecclesia determinata o particolare, o come diceva Benedetto XIV ' Ecclesia Nationis Maronitarum ', oggi forse meglio semplicemente Ecclesia Maronita. Ma l'A. forse non vuole adoperare questo termine, dato che la Chiesa particolare, secondo il diritto vigente, è territorialmente limitata, non comprendendo quindi i soggetti del proprio rito fuori del territorio originario: ma ciò proviene da una certa imperfezione dell'organizzazione ecclesiastica che non si può tanto facilmente eliminare a causa di molte difficoltà, e non dovrebbe quindi, come una specie di anomalia, influire su una definizione da proporsi.

Potrebbe darsi pure che sulla mancanza d'una definizione da parte dell'A. abbia influito il can. 303, § 1, 1°, (Motu proprio « Postquam Ap. Litt. »), che definendo i riti dice: «...quos uti sui iuris expresse vel tacite agnoscit Ecclesia ». L'A. giustamente nota che la qualifica « sui iuris » difficilmente si può applicare al sistema di leggi, ma vale piuttosto di una Comunità: la conclusione quindi, sembra, dovrebbe essere che il Rito può e deve essere preso anche nel senso d'una Comunità o Persona morale, come lo definiva il Michiels: ' Ecclesia determinata ', o forse meglio il P. Herman: « Coetus fidelium qui propriis regitur legibus et usibus antiqua traditione innixis, non solum quod ad res liturgicas sed etiam canonicam disciplinam attinet et qui tamquam autonomus et a ceteris distinctus a S. Sede agnoscitur » (The Jurist II, 1942, 338), sostituendo forse le parole ' coetus fidelium ', perchè non abbastanza gerarchicamente delimitato, con ' Ecclesia determinata ' di Michiels. Alla difficoltà poi dell'A., come il rito, che è piuttosto un sistema di leggi, può essere definito con « una Chiesa », si può dire che si tratta d'un modo di esprimersi così spesso adoperato nel linguaggio comune, dove la causa viene sostituita all'effetto e perciò non c'è bisogno di prendere questo modo di parlare per strano neppure in diritto, come di fatti tanti autori, e non senza importanza, l'hanno fatto; e non si dovrebbe supporre che non si rendessero conto di ciò che facevano: ciò non è ammissibile.

Si potrebbe aggiungere qualche altra discussione sui problemi che presenta l'A. e le soluzioni che propone, le quali non sempre convincono: ma ciò estenderebbe troppo questa recensione già così lunga. Sarebbe da consigliarsi, in ogni modo, per un altra eventuale edizione, di mettere i sottotitoli dei capitoli, come sono nell'indice delle materie, pure nel testo stesso, per facilitare così, in qualche modo, la lettura del libro: inoltre dovrebbe essere eliminato il tono polemico e qualche volta un poco familiare che non si addice ad una opera scientifica, come pure tante divagazioni non troppo utili che fanno soltanto perdere il filo del pensiero e non aiutano sostanzialmente

la trattazione del tema, già in sè non facile; nonché di attenersi con più rigore al tema di ogni capitolo, senza anticipazioni, per evitare le poco piacevoli ripetizioni delle idee principali quasi in ogni capitolo: in fondo un po' più di disciplina e di metodologia.

Le osservazioni adotte non sono però in grado di diminuire i pregi sostanziali non comuni del libro, il cui studio sarà assolutamente necessario per chi voglia occuparsi seriamente della questione di rito nel diritto canonico, e molto utile anche per tutti gli altri studiosi delle questioni orientali.

G. Řezáč S. I.

Historica

Joseph Hajjar, *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris, éd. du Seuil, 1961, 382 p.

L'histoire des schismes et des hérésies qui déchirèrent le Proche-Orient aux six premiers siècles de l'Eglise, occupe le chapitre I de ce livre; la survie de ces chrétientés divisées au milieu d'un monde dominé par les sectateurs de Mahomet jusque vers l'an mille, fait l'objet du chapitre II; avec les Croisades (1000-1300) on assiste à l'union des communautés maronite et arménienne avec l'Eglise catholique (chap. III); la longue période, pendant laquelle d'autres unions se scellent va du XIVe jusqu'à la fin du XVIIIe siècle (chap. IV); ces Eglises unies à Rome subissent de rudes épreuves au XIXe et XXe siècles, surtout celle des Arméniens avec la « Reversurus » et celle des Chaldéens sous le patriarche Audo (chap. V); leur situation actuelle est décrite au chapitre VI; une perspective d'avenir s'entrevoit dans l'œcuménisme moderne (chap. VII). Voilà les divisions de ce livre passionnant.

En effet, l'A. par ses vues synthétiques appuyées sur de nombreux faits concrets tient continuellement l'attention du lecteur en éveil. A cette longue histoire qui dure depuis des siècles est soustendu un gros problème d'ecclésiologie dont on n'entrevoit pas encore une solution satisfaisante. Ces Eglises « unies, elles le sont et intensément à l'Eglise catholique romaine; orientales, elles entendent le demeurer et pleinement. Mais au prix de quels ingénieux efforts, de continuelles tractations, voir de pénibles compromis, s'emploient-elles à surmonter cette nouvelle alliance et à conserver les éléments structuraux de l'Orient et de l'Occident chrétiens pour mieux les assortir » (p. 9). « Appelées à servir de pont entre la Primauté romaine et le Patriarcat synodal orthodoxe, ces Eglises seront-elles aussi la voie qui introduira le message trinitaire chrétien au cœur de la citadelle monothéiste de l'islam devenu si puissant et si écouté dans l'univers afro-asiatique? (p. 11).

Ce double problème est ressenti très fortement aujourd'hui par les Melkites — l'A. du livre est prêtre melkite —, beaucoup moins par les autres unis du Proche-Orient.

Le style brillant entraîne parfois l'A. à écrire des phrases trop belles, pour ne pas dire grandiloquentes. Cependant l'ouvrage est sérieux. Il lui manquent les nécessaires références pour pouvoir figurer parmi les ouvrages scientifiques; une bibliographie choisie pour chaque chapitre ne peut suppléer à ce manque.

Connaissant le sens péjoratif attaché au mot « uniate », l'A. s'est cependant décidé à l'employer, sans retenir une vue désobligeante. Tant mieux si son livre aide à exorciser ce vocable; il faut tenir compte de cette intention, si à chaque page on ne veut être choqué. Etonnante aussi l'expression « Eglise jacobite uniate » pour désigner une Eglise unie à Rome.

Evidemment l'A. n'a pu contrôler tous les faits qu'il cite: ce qu'il dit du texte de la messe maronite (p. 212) est très inexact; l'affirmation que l'Union de Brest-Litovsk constitue le triomphe des efforts unionistes de la papauté (p. 207), ne peut se soutenir; que l'Eglise jacobite se rattache à l'Ecole de Cyrille d'Alexandrie par le truchement d'Eutychès (p. 31) ne serait certainement pas admis par Sévère d'Antioche; le patriarche André Akidjan n'a pas attendu l'investiture pontificale jusqu'en 1677 (p. 235) puisque Alexandre III le reconnut au consistoire du 23 avril 1663; l'évêque de Diarbékir ne s'appelait pas Pierre (p. 247), mais Joseph, et il n'abdiqua pas en 1683 mais en 1696.

Ces erreurs et d'autres encore peuvent se corriger; elles n'ébranlent pas la synthèse historique de l'A. et ne changent rien aux problèmes troublants qu'il a mis en évidence.

A. Raes, S. J.

Serbisches Mittelalter. Altserbische Herrscherbiographien, Band I: *Stefan Nemanja* nach den Viten des hl. Sava und Stefans des Erstgekrönten, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Stanislaus Hafner (= *Slavische Geschichtsschreiber*, herausgegeben von Univ. Prof. Dr. Günther Stöckl. Band II). Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1962, Kl. 8, 176 Seiten; 3 Abbildungen, Stammtafel der Nemanjiden, Zeittafel. Karte Rasciens zur Zeit Stefan Nemanjas.

Die beiden hier veröffentlichten Texte enthalten « die kurze Beschreibung des Mönchslebens des Begründers der Nemanjiden-dynastie Stefan Nemanja (als Mönch Simeon), verfasst vom hl. *Sava*, seinem Sohn, dem Begründer und ersten Erzbischof der serbischen orthodoxen Kirche, und die doppelt so umfangreiche Biographie Stefan Nemanjas, verfasst von *Stefan* dem Erstgekrönten, einem anderen Sohne Nemanjas, dem ersten König der Dynastie der Nema-

njiden. Beide Texte stammen aus dem Beginn des 13. Jh. » (S. 14), und sie wurden ursprünglich in kirchenslavischer Sprache serbischer Prägung verfasst. Herr Hafner hat sie nach dem von H. Kusch empfohlenen Grundsatz « so wörtlich wie möglich und so frei wie notwendig » in ein fliessendes Deutsch übersetzt (S. 18-19).

Dieser II. Band der Styria-Sammlung « Slavische Geschichtsschreiber » bedeutet im Vergleich mit dem sonst auch gelungenen I. Band (Rez. *Or. Chr. Period.* XXIV, 1958, 431-434) einen sichtbaren Fortschritt. Das Thema ist einheitlicher, die geschichtliche und literarische Bedeutung beider Viten Nemanjas ist gut hervorgehoben und charakterisiert, die Übersetzung, Einleitung und Erklärung sind bündig und klar. Die Abbildungen Nemanjas und seiner zwei Biographen sind wohl gelungene photographische Wiedergaben serbischer mittelalterlicher Fresken. Der Herausgeber, Übersetzer und Verlag haben keine Mühe und Kosten gescheut, um diese literarisch wertvollen, mehr als sieben Jahrhunderte alten Herrscherbiographien dem modernen deutschen Leser zugänglich zu machen.

Wenn diese Viten ein rein literarisches Denkmal wären, könnte der Rezensent hier halt machen, die Schriften als des Nobelpreises für mittelalterliche Literatur würdig erklären und allen, die an ihrer geschmackvollen Ausgabe teilnahmen, warme Glückwünsche ausdrücken. Da sie aber gleichzeitig eine sehr wichtige hagiographische, geschichtliche und ideologische Quelle sind und in die Schriftenreihe « Slav. Geschichtsschreiber » aufgenommen wurden, wird es am Platze sein, zu manchem Guten, was der Übersetzer und Herausgeber schon gesagt haben, einige vielleicht weniger angenehme Bemerkungen ethischer, allgemein christlicher und geschichtlicher Natur hinzuzufügen.

Für die *hagiographische* Zuverlässigkeit dieser Viten ist der Umstand bezeichnend, dass mit ihnen zwei hochbegabte Fürstensöhne, ein Archimandrit und ein Laie, ihren verstorbenen Vater, den seine Zeitgenossen für keinen Heiligen hielten, ohne irgendwelche höhere kirchliche Kontrolle als « selig », bzw. « heilig » erklären und ausgeben. Zwei Beispiele mögen veranschaulichen, was ihr Zeugnis wert ist. Der Archimandrit *Sava* bezieht ganz arglos auf seinen seligen Vater, unter anderem auch zwei Bibelstellen, welche ausschliessliche Attribute Gottes des Herrn sowie des apokalyptischen Lammes und Völkerkönigs ausdrücken. Nemanja, sagt er, war « ein Engel auf Erden und ein Mensch vom Himmel. Darum hat *ihn Gott auch so hoch erhoben und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist* (Philipper, 2,9); vor seinem Namen verneigten sich alle Völker» (S. 36). Und Seite 38: « ..... er war ein von allen bewunderter und gefürchteter *Herrscher der Herrschenden und Herr der Herren* » (1 Tim. 6,15-16; Apok. 17,14; 19,16). — *Stefan der Erstgekrönte* beschreibt ausführlich und mit « religiöser » Begeisterung die Ermordung seiner politischen Gegner, — des Bulgaren Strez und des Kaisers Michael Angelos —, als hervorragende « Wunder », welche die Heiligkeit seines Vaters und die « Gebetserhörungen » seines Bruders Sava, bzw. des Hegou-

menos von Studenica, Janićije, beweisen sollen (vgl. die Bemerkungen Hafners dazu, S. 66-67).

Was das Problem der « katholischen » Heiligkeit des « serbisch-orthodoxen Nationalheiligen », Erzbischofs Sava, betrifft (S. 28-29), kann man eine noch nicht ganz entscheidende Erklärung in den « Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae: *Sava, primo arcivescovo serbo di rito bizantino-slavo* (1174-1235). Sac. dott. Luigi Škerl. Trieste 1946 » finden. Nach dem neuesten Stand der Forschung wäre folgendes zu sagen. Der sechzigjährige Erzbischof Sava dankte im J. 1233 ab und begab sich im Dienste des bulgarischen Zaren Asen II. zu den orientalischen Patriarchen, um ihre Anerkennung für das selbstständige bulgarische Patriarchat zu erwirken. Er erreichte dieses Ziel und kam dann nach einer langwierigen und mühevollen Reise nach Trnovo, wo er am 14. Januar 1235 starb (S. 30-31; 173). Eine solche Wiederherstellung des bulgarischen Patriarchates bedeutete aber in den damaligen Verhältnissen, wie auch nach der damaligen Auffassung, die Aufhebung der im J. 1204 von Kalojan I. mit Rom abgeschlossenen kirchlichen Union. Ähnliches gilt von der, im J. 1219 von dem Archim. von Studenica, Sava, von dem Patriarchen von Nikäa, dem damaligen Haupt der griechichischen Orthodoxie, erwirkten Weihe zum autokephalen Erzbischof von Serbien (S. 30). Es ist klar, dass nach einer solchen Lösung der umstrittenen Frage, katholischerseits von der kirchlichen Verehrung des Erzb. Sava keine Rede mehr sein kann. Jedenfalls fehlt der Name des serbischen hl. Sava in den neuesten, von der S. Congregatio pro Ecclesia Orientali besorgten Ausgaben der liturgischen Bücher des byz.-slavischen Ritus.

Den *geschichtlichen* Wert dieser zwei, — sowie aller anderen von ihnen beeinflussten altserbischen Herrscher- und Heiligenbiographien, hat Hafner vortrefflich gekennzeichnet. Wir wollen das Wichtigste an seinen Worten nur unterstreichen. Sie sind, sagt er, « *nicht* so sehr als Überlieferung *exakter* Geschichtsdaten, denn als Quelle für *die Ideengeschichte* anzusehen » (S. 15); sie gehören zu der «*die Reichsideologie* vertretenden *Historiographie* », deren Grundanliegen war «*dynastische Geschichte* zu schreiben und zu *machen*», in welcher «der *objektive* Quellenwert », «die geschichtliche *Realität*» *nicht* massgebend waren; « sie *verkünden* Gottesgnadentum und *Geblütsheiligkeit*, was sie zu einer wichtigen Quelle für die Entwicklung des *serbischen mittelalterlichen* Königtums und des *Nemanjidenreiches* macht » (S. 17-18).

Nun ist es auffallend, dass Hafner trotz dieser wichtigen Erkenntnis, das Material für seine *exakt-geschichtlichen* Abrisse und Erklärungen gerade aus diesen Viten und nur aus der von ihnen inspirierten Literatur schöpft. Ein ausgezeichneter Linguist, Schriftsteller und Literarhistoriker, scheint er jedoch auf dem Gebiete der « ideologischen » Balkan Geschichtsschreibung noch etwas zu sehr von anderen abhängig zu sein. War z. B. der König Vukan von Dioklitien tatsächlich « der *zweite* Sohn » Nemanjas, ein gewöhnlicher « Grossfürst » (Sava, S. 41), oder ein solcher « Frevler » und « Wildling », wie Stefan,

der damals erst noch nach der Krone strebte, ihn darstellt (S. 108)? Und war das mittelalterliche Dioklitien wirklich ein serbisches Land, wie Sava und Stefan behaupten? Über diese letzte Frage, von deren richtigen Lösung nicht am wenigsten das Urteil über die Objektivität Savas und Stefans abhängt, unterrichtet nach dem neuesten Stand der Forschung auf diesem Gebiete das kroatische, in USA erschienene Buch « DOMINIK MANDIĆ, *Crvena Hrvatska u svijetlu povjesnih izvora* (— Rot-Kroatien im Lichte der historischen Quellen —). Chicago, The Croatian Historical Institute, 1957 » (Rez. *Orient. Christ. Periodica* XXIV, 1958, 240-241). — Die am Schluss des Bandes beigelegte Karte stellt *Serbien* nicht so dar, wie es *zur Zeit Stefan Nemanjas* war, sondern wie es nach der Krönung Stefans im J. 1217 geworden ist. In den Jahren 1197-1199, als Nemanja noch lebte und sein jüngerer Sohn Stefan als einfacher « Grossžupan » in Rascien regierte, war der älteste Sohn Vukan (Velcan) ganz sicher, « illustris, inclytus, *rex* Dioclie, Dalmacie, Tribunie (1197 sogar « Toplizze »), und sein Sohn Georg noch im J. 1215 « *re* Zorzi » [T. SMIČIKLAS, *Codex diplom. regni Croatiae, Dalm. et Slav.* II, Zagreb. 1904, S. 287, 311, 342). Der König Stefan hiess *der Erstgekrönte* nicht deswegen, weil er « der erste König der Dynastie der Nemanjiden » gewesen wäre (S. 14), — vor ihm waren es schon Vukan und Georg —, sondern deshalb, weil er im Einverständnis mit Venedig, nach der Heirat mit einer Enkelin E. Dandolo's, das rot-kroatische Königreich Dioklien anektiert hatte und mit dessen Krone von einem päpstlichen Legaten, 1217, zum *ersten serbischen* König gekrönt wurde. Zu diesem Zweck hat er « spätestens im Juni 1216 » (S. 68) auch *Das Leben des hl. Simeon Nemanja* zurechtgeformt.

Zur tieferen Beurteilung und Beleuchtung der hier rezensierten Viten verweisen wir auf das Urteil, das der grosse serbische Gelehrte und Staatsmann, STOJAN NOVAKOVIĆ (1842-1915), auf Grund der damals neuerschienenen *Geschichte der Serben* von C. JIREČEK. Gotha 1911, in seinem Aufsatz *Les problèmes serbes*, über das serbische Mittelalter, wie es unter dem Einfluss Nemanjas und seiner Söhne geformt wurde, sowie über seine *Bedeutung für die moderne Zeit*, ausgesprochen hat (*Arch. f. Slav. Philologie*, B. 33, 1912, 438-466; B. 34, 1913, 203-233; besonders die S. B. 33, 443, 466; B. 34, 215, 226).

Schliessen wir mit den treffenden Worten Prof. Stöckls: « Man wird den nationalen Stolz und das deutliche Herrschaftsverlangen des modernen Serbien schverlich ganz begreifen können, wenn man vom ersten — mittelalterlichen — Staat der Serben nichts weiss » (S. 7).

S. SAKAČ S. I.

Peter K. CHRISTOFF, San Francisco State College, *A. S. Xomjakov* (= *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study in Ideas*, Vol. I; = *Slavistische Drukken en Herdrukken*),

uitgegeven door C. H. VAN SCHOONEVELD, Stanford University, XXIII, Mouton and Co, 's-Gravenhage 1961, 301 pages.

Christoff widmet sich seit mehr als zehn Jahren dem Studium des Slavophilismus und veröffentlicht nun den ersten Band von mehreren anderen, die er über I. Kirěevskij, J. Samarin und K. Aksakov herauszugeben beabsichtigt. Das Werk ist für den englischen Leser bestimmt, der mit den Grundtatsachen der russischen Geschichte vertraut ist und die westliche Ideologie des 18. und 19. Jahrhunderts in den großen Zügen kennt. In diesem ersten Band kommt Chomjakov, der wohl bedeutendste Slavophile, zu Wort. Mit Recht macht Christoff gleich zu Beginn die Feststellung, daß man wohl von einer Gruppe der Slavophilen sprechen kann, daß aber gleichwohl ein jeder ihrer Vertreter seine besondere Individualität aufweist (8). Christoff beabsichtigt keine Biographie zu schreiben; er will nur Ideen darlegen, nicht den Ursprung der Ideen nachweisen. Er will also mehr erzählen als deuten und die Deutung den Spezialisten überlassen (10). Noch auch ist sein Vorhaben, die verschiedenen Vorläufer des Slavophilismus ausfindig zu machen (11), über den Panslavismus zu berichten oder den Einfluß der Slavophilen auf den kommenden russischen Gedanken oder auf die klassische russische Literatur zu schildern. Gleichwohl sind über diese verschiedenen Themen überall verstreut, in Text und Anmerkungen, wertvolle Andeutungen und Hinweise zu finden. Es geht dem Verfasser der Untersuchung also nur um Chomjakovs Gedanken in den dreißiger, vierziger und fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, um die « Ideologie » (11), d. h. weder speziell die Philosophie noch auch die Theologie oder Religion, sondern um den Gedanken, der allgemein beides umgreift. Als Anhang folgen Chomjakovs « Testament », d. h. seine Botschaft an die Serben, ferner eine sehr umfangreiche, nützliche, wenn auch nicht vollständige Bibliographie und ein Index.

Das Werk ist in zwei Hauptkapitel geteilt: das erste bringt in chronologischer Reihenfolge die für Chomjakovs Ideologie wichtigen Tatsachen und Daten; das zweite entfaltet Chomjakovs — im Grunde einheitliche — Doppelidee der Sobornosť und Obščinnosť. In diesem zweiten Teil wird dann die für die Slavophilen so charakteristische Auffassung vom « integralen Erkennen » oder von der « Ganzheitlichkeit des Geistes » dargelegt, ihre Lehre von der Kirche, ihr Ideal einer im Gegensatz zum Rationalismus, Formalismus, Legalismus und Individualismus stehenden Erziehung, Chomjakovs theoretisches und praktisches Verhalten dem Staat gegenüber und seine Stellung zu den damaligen sozialen Problemen Rußlands.

Das Werk enthält eine Fülle von aufschlußreichen geschichtlichen Tatsachen und Ideenzusammenhängen. Dank dem eingehenden Inhaltsverzeichnis (15-20) und dem Index (294-301) vermag man sich leicht zu orientieren. Die innere Zusammengehörigkeit der beiden Grundideen Chomjakovs (154; 205) wird mit großer Klarheit gezeigt. Die Darstellung stützt sich Schritt für Schritt auf Quellen und ist

durchweg sachlich und unvoreingenommen. Vor allem aber wird ein durchaus gerechtes Urteil über Chomjakov und seine Ideen gefällt: Erwähnt seien insbesondere sein « religiöser und philosophischer Dualismus » (188), seine zwiespältige Stellung zum Privateigentum (234 f.), sein ungerechtes Urteil über die ukrainische Unabhängigkeitsbewegung (91 f.), vor allem aber Chomjakovs « reichlich theoretischer und idealisierter Begiff von der Kirche », seine « platonische Kirchenidee » (139-140), sein doppelter Kirchenbegriff: in einer höheren Ebene erscheint sie als Sobornost', in der niederen Ebene als historische Institution, als östliche, vor allem die russische Kirche (147-148). Christoff betont im Schlußwort: Wenn mehrfach behauptet wurde, Chomjakov habe in der Kirche gelebt, so sei dies nicht von der russischen Kirche seiner Tage zu verstehen, sondern von «einer hypothetischen Orthodoxen Kirche, die beseelt ist durch den Geist der Sobornosť »; denn « die Kirche, an die er glaubte, war nicht die existierende Kirche » (244). Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die von Christoff mitgeteilte Kritik Koševevs an Chomjakovs zu idealem Kirchenbegriff (147-148 Anm. 25; vgl. 230).

Zum Schluß gestatten wir uns ein paar kritische Bemerkungen zu dem aufs Ganze gesehen ausgezeichneten Werk: Die von Christoff geäußerte Meinung, « Kirche » bedeute im Neuen Testament nicht eine formelle Institution oder ein Bauwerk (152), können wir nicht teilen (siehe u. a. Matth. 16, 18). — Christoff gebraucht durchgehends für die Transskription der russischen Wörter die internationale Schreibweise. Von dieser Regel geht er seltsamerweise in einem Falle ab: statt *ch* schreibt er *x* und daher statt *Ch*omjakov immer *X*omjakov. Selbst dem englischen Leser dürfte diese Schreibweise sonderbar erscheinen. — Unter den « gesammelten Werken » (270) fehlen neben der russischen Ausgabe der Werke Chomjakovs die Ausgaben seiner französisch und englisch verfaßten Schriften. Während die Ausgabe der englischen Schriften (W. J. Birkbeck) an anderer Stelle erscheint (137 Anm. 1), wird die Gesamtausgabe der französischen Schriften (*L'Eglise latine et le protestantisme*, Lausanne et Vevey 1872) nirgends zitiert (siehe 145-146 mit Anm. 24, wo nur auf e i n e n französischen Artikel verwiesen ist). — Die Frage, ob Chomjakov selbst das russische Wort Sobornosť gebraucht hat, ist nicht klar beantwortet. In seinen Werken erscheint es nur in der russischen Übersetzung der französischen Schriften, die aber teils von Samarin, teils von Giljarov-Platonov stammt (vgl. 139 Anm. 8; 141 Anm. 10; 143). — Ein paar Worte hätte man erwartet über die Entstehungsgeschichte von « Cerkov' odna » (137 ff.) (Chomjakov gab die Schrift aus als wiedergefundenes, altes Manuskript), sodann über die Frage, ob Chomjakov die Ostenzyklika von 1848 richtig gedeutet hat (157 ff.), worüber wir in jenem Artikel handeln, den Christoff auf S. 290 anführt. — Unter anderem fragt Christoff, ob der erste und stärkste Impuls, das Prinzip des Organischen anzunehmen, « vom Christentum und vom Osten oder vom Säkularismus und vom Westen » (127-128) zu Chomjakov gekommen sei. Uns scheint, daß es eine dritte Möglichkeit

gibt: nämlich vom *christlichen Westen*, und zwar gerade von J. A. Möhler, auf dessen Schriften Chomjakov selbst sich besinnt (*L'Eglise latine*, S. 264 Anm. 1). — Vielleicht betonen Zen'kovskij und Florovskij (125 Anm. 10) zu stark Chomjakovs patristische Inspiration, die wir gewiß nicht wegleugnen wollen. Aus Chomjakovs Schriften läßt sich jedoch wenig greifbar Patristisches entnehmen; sehr selten führt er Väterstellen an. — Bemerken wir noch zur Behauptung Čiževskijs — Chomjakovs Dialektik sei deshalb von der Hegelschen verschieden (126 Anm. 11), weil sie einer Synthese ermangele —, daß dies gar nicht immer der Fall ist. Nach Chomjakov ist gerade seine Grundidee, die der Sobornosť, d. h. Einheit, Freiheit in der Liebe, die Synthese von Katholizismus (Einheit ohne Freiheit) und Protestantismus (Freiheit ohne Einheit). — In der Bibliographie fehlt die grundlegende Studie von A. Gezen, *Istorija slavjanskago perevoda simvolov věry*, Petersburg 1884, über die Bedeutung des Wortes « sobornyj ». Wichtig zur Ergänzung ist auch die kurz vor Christoffs Buch erschienene Arbeit von P. Bernhard Plank OESA, *Katholizität und Sobornosť*, Würzburg 1960. — Richtig hat der Verfasser herausgefühlt (136), daß in Chomjakovs Gedanken die Grenzlinie zwischen Philosophie, Religion und Orthodoxie verschwimmt. Man kann deshalb, wie uns scheint, diese Ideologie, in der in gewisser Weise Metaphysik, Übernatur und Mystik ineinanderfallen, als neurussische Gnosis bezeichnen.

B. Schultze S. I.

A. A. N. Tachiaos, *Ἐπιδράσεις τοῦ ἡσυχασμοῦ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν πολιτικὴν ἐν Ῥωσίᾳ, 1328-1406*, (Thessalonica 1962) 154 pages.

The title is somewhat misleading. It makes one expect a direct and obvious connection between the hesychasm of Constantinople and definite and distinct policies in Russia. Not at all. The influences resolve themselves into the fact that patriarchs of Constantinople who happened to be defenders of Palamism were involved in the intrigues connected with the metropolitans of Russia; that St. Sergius introduced the cenobitic form of monasticism, *presumably* owing to the example of the East; that the metropolitan Cyprian, who obtained possession of his See only towards the end of his life, had come under hesychastic influence in Constantinople and Athos and modified the Russian Synodikon of orthodoxy to include Palamism which the Russians knew nothing about.

But the title is not the book. The book gives a detailed account of the relations between Constantinople and the metropolitanate of Kiev and All Russia. It draws first on Greek sources, but they only introduce the subject with their diverse accounts of rival patriarchs. The main foundations of the history are Slav. The bibliography of 5 pages (which could well have mentioned some of Fr. Hausherr's writings) displays a long list of Slav studies, which more

than others are referred to in the notes. Even so, the history of the Greco-Slav relations of the fourteenth century is not clear in all its details. The author puts forward reasoned hypotheses to explain some of the problems that arise, which, if not always quite convincing, are usually persuasive and indeed probable. An occasional unnecessarily harsh phrase about the Western Church (e. g. pp. 80, 128) escapes his pen. His narrative style is straightforward, simple and easy to follow.

The author is to be congratulated on producing so clear a presentation of an intricate history. His confident use of Slav material will be of great help to his fellowcountrymen and also to others with a lesser facility than he has in these languages. May he use his knowledge of languages, after this curtain-raiser of literary production (which is the thesis he presented to the Theological Faculty of the University of Thessalonica for the doctorate), to put at the disposal of students treasures of learning otherwise closed to them.

J. Gill, S. I.

B. Krekić, *Dubrovnik (Raguse) et le Levant au Moyen Age.* Mouton, Paris-La Haye, 1961, 440 p.

Pur non avendo col Levante relazioni altrettanto estese quanto Venezia, Ragusa offre allo storico nei suoi archivi una fonte di informazione che può in molti casi dimostrarsi preziosa. Ciò vale soprattutto per i territori più vicini e quindi più frequentati da mercanti ed ambasciatori ragusei, quale l'Epiro, e il Peloponneso, senza tuttavia escludere centri più lontani come Tessalonica e Costantinopoli e qualche volta anche la Siria e l'Egitto.

Sotto questo riguardo la pubblicazione dello Krekić offre allo studioso un mezzo utilissimo di consultazione. La prima parte dell'opera, di carattere storico, è consacrata alle relazioni politiche ed economiche della repubblica dalmata; queste ultime soprattutto sono oggetto di studio particolareggiato. Le vie ed i mezzi di comunicazione, gli articoli del commercio, il movimento delle persone vengono analizzati in altrettanti capitoli. Si delinea così la figura di questa piccola repubblica, la quale audace ed insieme cauta, fiera della sua libertà, ma schiva delle provocazioni riesce a sopravvivere, sottraendosi alle brame di potenti e pericolosi vicini.

Nella seconda parte sono raccolti i regesti di quei documenti dell'Archivio di Stato ragusano che si riferiscono al Levante. Si tratta di 1442 documenti, i quali si estendono dal 28 dic. 1199 fino al 2 dic. 1460; tra essi 1077 erano fin qui del tutto ignoti. Alcuni si riferiscono a documenti i cui originali non si trovano nello Archivio di Stato ragusano; sono però stati riferiti dall'Autore perchè attinenti alla materia e perchè pubblicati in opere difficilmente accessibili. Un accurato indice generale rende più agevole l'utilizzazione dell'opera.

P. Stephanou S. I.

Dr. O. Dominik MANDIĆ, *Bogomilska Crkva Bosanskih Krstjana* — (*Die neomanichäische Kirche der Bosnischen Christen*) —: *Bosna i Hercegovina*. Povjesno-kritička istraživanja, sv. II. Chicago, The Croatian Historical Institute, 1962, knj. IV; -8, 512 S., 3 Karten, 32 photogr. Abbildungen, Anhang.

Es liegt nunmehr auch der II. Band der « Kritischen Untersuchungen der Geschichte Bosniens und der Hercegovina » vor, verfasst von dem gelehrten herzegovinischen Franziskaner, P. Dominik Mandić. Der erste, im J. 1960 erschienene Band handelte über die « Staatliche und religiöse Zugehörigkeit des mittelalterlichen B. und H. » (Rez. *Orient. Christ. Periodica*, XXVII, 1961, 469-471). Hier werden die Entstehung, Blüte und Verfall, der neomanichäische Charakter, die eigenartige innere Organisation und zähe Lebenskraft, die grosse Bedeutung — sowohl für das mittelalterliche Kroatien wie für das gesamte damalige europäische Bogomilen- und Katharertum — der rätselhaften Kirche der « Bosanski Krstjani » allseitig dargestellt, erklärt und in einer lichtvollen Synthese mit Wort und Bild anschaulich vorgeführt. Im J. 1951 schrieb A. SCHMAUS in seinem Forschungsbericht über den « *Neomanichäismus auf dem Balkan* », dass hinsichtlich der « Bosnischen Kirche » viele Probleme nach wie vor ungelöst geblieben sind, ja dass selbst in Grundfragen die Meinungen der Fachleute auseinandergingen (*Saeculum* II, 1951, 293). Diese seine Feststellung hat vor kurzen E. WERNER wiederholt und dazu auch die Ansicht ausgesprochen, dass eine endgültige Lösung des Problems der « Crkva Bosanska » wohl nur durch kollektive Forschung der Fachleute in allen damit in Zusammenhang stehenden Disziplinen erreicht werden dürfte (*Byzantinoslavica* XXI, 1960, 119, 124). Wenn man aber das im vorliegenden Buch enthaltene vielfältige östliche und westliche Quellenmaterial samt der einschlägigen Literatur überschaut (468-485 S. !) und die Forschungsresultate kennenlernt, bekommt man den Eindruck, dass nunmehr, — ausgenommen vielleicht einige Rand- und Nebenfragen, besonders was den sozialen Aspekt angeht — , auf dem Gebiete des bosnisch-kroatischen Bogomilentums nicht mehr viel zu untersuchen übrig bleibt. Vor den anderen führenden Fachleuten, — auch den neuesten, wie Kniewald, Šidak, Alex. Solovjev —, hat P. Mandić den Vorzug, dass er ein ausgezeichneter Kenner der b.-h. Geschichte ist, und besonders der Tätigkeit seines Ordens, der mit den unblutigen Waffen der Aszese und der religiösen Belehrung im XIV.-XV. Jh. die « Bosnischen Christen » erfolgreich bekämpfte.

Auf die vielen vom Autor gebotenen interessanten Ergebnisse und Einzelheiten, können wir hier leider nicht eingehen. Die Deutschen würde wohl das hervorragende Wirken des ersten Vikars der Vicaria Bosnae (1339-1349), des späteren Bischofs, fra Peregrinus de Saxonia interessieren (cfr. Kazalo, S. 500, s.v. *Peregrin*, fra). Wir wollen nur kurz angeben, wie P. Mandić sozusagen nebenbei neue Horizonte für die Erforschung des slavischen Zoroastrismus und seiner Hauptträger,

der slavisierten *Harahvati*, *Charvati*, *Hrvati*, Kroaten eröffnet (cfr. zum letzgenannten Problem z. B.: « *Iranische Herkunft des kroatischen Volksnamens* », *Orient. Christ. Periodica*, XV, 1949, 313-340, und « *The iranian origins of the Croats according to C. Porphyrogenitus* », in *The Croatian Nation*, Symposium... « Croatia », Chicago 1955, 30-46). Er nennt als ersten bekannten kroatisch-bosnischen Propagandisten des aus dem Bulgarien des Zaren Samuel am Ende des X. Jh. nach Kroatien vordringenden Bogomilentums den « vir apostata *Sedeh* », den der Erzb. von Split (Spalato) Paulus um das J. 1015 als einen Gegner des Kreuzes Christi gebrandmarkt hatte (S. 130-131). Nun ist es auffallend, dass ein uriranisches Feuerfest *Sedeh* hiess, das ursprünglich um die Wintersonnenwende gefeiert und später von einigen arabischen Schriftstellern mit dem christlichen Weihnachtsfest verglichen wurde. Durch seine überall lodernden Feuer, in den Häusern und draussen, versinnbildete es die irdische Epiphanie des Feuers, Atars, « des Sohnes Ahura Mazdas ». Aboul Kasim Firdausi, ein Zeitgenosse des kroatischen Sedeh, erzählt in seiner *Schachname* einerseits, wie der mythische Weltbeherrscher Hoscheng das Fest *Sedeh* eingesetzt hatte (....... *Le Livre des Rois*, traduit par J. Mohl. Paris 1876, I, 27), andererseits aber ironisiert er an mehreren Stellen die Religion des Kreuzes. Bei den slavisierten Kroaten war der grosse iranische Gott, *baga* vazarka, Ahura Mazda zu « Bog » schlechthin, sein « Sohn » Atar, Vatra, zu Bog-ek, Božek, Božić geworden. Nach der Annahme des Christentums wurden Sedeh-Božić zu zwei Synonymen für Weihnachten, und man benannte gern mit ihnen die am Weihnachtsfest geborenen Kinder: Sedeh, Božo, Božićko = Natalis. Ein Fürst im IX. Jh. hiess « Sede(h)slav » = der Weihnachtsverehrer, und ein Župan, Gauleiter, im XI. Jh. « Sedemir » = der Weihnachtsfriede. Somit hat P. Mandić, ohne es zu ahnen, einen neuen Beweis geliefert für die Ansicht Šufflays, — der er selber beistimmt (S. 424-425) — dass der Bogomilismus bei den Kroaten an die Reste des gemässigten altiranischen Dualismus anknüpfte. Dieses Problem verdient jedenfalls eine tiefere Erforschung.

Die reichen wissenschaftlichen Ergebnisse der Arbeit des verdienten P. Mandić, haben ohne Zweifel einen grossen Wert für die internationale Erforschung des mittelalterlichen Neomanichäismus und der zoroastrischen Überreste bei den Slaven (cfr. J. Peisker, *Tvarog, Jungfernsprung und Verwandtes*. Blätter für Heimatkunde. Graz, Juli 1926; M. Šufflay, *Zarathuštra u Crvenoj Hrvatskoj*. *Croatia Sacra* I, Zagreb 1931, 109-115). Es wäre wünschenswert, dass sie den Fachleuten in einer internationalen Sprache vorgelegt würden.

S. Sakač S. I.

O. Іриней І. Назарко ЧСВВ, *Київські і Галицькі митрополити Біографічні нариси (1590-1960)*. Fr. Iraeneus I. Nazarko OSBM, *The metropolitans of Kiev and Galicia. Biographical sketches* (1590-

1960), Rome 1962, Analecta OSBM, Opera, vol. XIII, xvii · 271 pp. PP. Basiliani, via Icilio 40, Roma.

Fr. Nazarko's 28 biographical sketches of Catholic metropolitans of Kiev and Galicia are more than mere outlines, they present a very good survey of the history of Ukrainian and Belorussian Catholicism. A useful complement, and at the same time introduction, to this survey is the preface written by the Very Rev. Fr. Athanasius Welykyj OSBM, who discusses the difficult problems of Ukrainian Ecclesiastical historiography.

The line of metropolitans begins with Michael Ragoza of Kiev, who summoned the union synod of Brest in 1596, and concludes with Joseph Slipyj, the present metropolitan of Galicia, confessor fidei. The author writes in a pleasant, flowing style; the form of each narrative follows the classical pattern: life, work, characteristics. The biographical literary genre, especially when ecclesiastical dignitaries are involved, runs the risk of producing stories of heroes rather than of men. Fr. Nazarko at the end of each outline does not hesitate to mention the handicaps and human insufficiences of some metropolitans. But, in spite of this, he does not escape the hagiographers's temptation completely. The slightly edificatory character of his biographies may be explained by their original purpose. They were first printed in the form of separate articles in « Svitlo », the Ukrainian review of the Basilian Fathers in Toronto, Canada. Before being edited in the form of a book, they were slightly revised and references to the sources added. But the result is not completely satisfactory. This book is on the one hand a work of *haute vulgarisation*, a popular book in the best sense of the word, on te other hand it is intended to satisfy all the requirements of a scholarly work. The notes and references are not organically incorporated into the text, being added later with an other intention, than that which inspired the composition of the main text.

Let us take some examples from the life of the metropolitan Korsak (1637-1640). The assertion that he finished his studies in Rome " without concluding them with a doctorate on account of his humility as a religious, " is not warranted by the sources. A more obvious explanation is that Rutski needed badly the assistance of the young Korsak. Concerning the virtue of the young candidate to the priesthood, there is sufficient matter in the sources, which has been duly stressed by the author. At the chapter of the Basilian order in 1636, Korsak, then bishop of Pinsk, wanted to resign the dignity of Protoarchimandrite of the order. Fr. Nazarko refers on this point to Fr. Ammann's *Ostslavische Kirchengeschichte*, but Ammann does not say anything about this episode, though the fact is otherwise well attested. (Cf. M. M. Vojnar OSBM, *De capitulis Basilianorum*, 10). Misprints are frequent., In the same biography of Korsak the letter of May 1637, approving him as metropolitan, is in *Litterae S. C. de Prop. Fide.*, page 143, not 134.

But these are marginal remarks. Fr. Nazarko's book is not a mere compilation. Thanks to the rich harvest the Basilian Fathers made accessible from the Roman archives, he has been able to clarify and rectify many points in the lives of the Ukrainian metropolitans. And anybody writing the history of the Ukrainian Church will find here an excellent guide and primer for his work.

J. KRAJCAR S. I.

P. Ignazio da SEGGIANO O. F. M. Cap., *L'opera dei Cappuccini per l'unione dei cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII*, Rom 1962 (OCA 163), xxiv + 503 S., mit einer Karte.

Der Autor beschreibt in einem ersten einleitenden Teil die politischen und sozialen Verhältnisse im Türkischen Reiche des 17. Jahrhunderts, die rechtliche und tatsächliche Lage der christlichen Kommunitäten und die Bedeutung des französischen Schutzes für die lateinischen Ordensleute. Damit ist die Situation geschildert, in der die Kapuziner ihr überaus schwieriges Apostolat ausübten.

Im 2. Teil wird die Gründung der Kapuzinermission im Nahen Osten dargestellt und beschrieben, wie diese Ordensleute in wenigen Jahrzehnten in der Türkei, in Persien, in Armenien und selbst im fernen Indien zahlreiche Missionsstationen schufen. Auch der Vorbereitung der Missionare für ihre schwere Aufgabe wird ein eigenes Kapitel gewidmet, das immerhin zeigt, dass man die Notwendigkeit einer besonderen Ausbildung damals schon sah, wenn auch diese Vorbereitung noch durchaus ungenügend war.

Der 3. Hauptteil stellt das Apostolat der Kapuziner dar, ihre Bekehrungsversuche bei den Moslems, ihre Tätigkeit bei den bereits katholischen Maroniten und dann die Hauptsache: ihr Bemühen um die Wiedervereinigung der noch getrennten Ostchristen. Hier wird den Unions*methoden* besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Der Autor wertet ein sehr weitschichtiges, zum grössten Teil noch unveröffentlichtes Quellenmaterial mit grosser Sorgfalt und Sachlichkeit aus und kann so ein lebendiges und konkretes Bild des opfervollen Apostolats der Kapuziner im Nahen Osten entwerfen.

Das besondere Interesse einer Darstellung dieser Tätigkeit liegt — wie der Autor selbst in seinem Vorwort (S. VIII) mit Recht betont — darin, dass es hier um Geschichte geht, die ihre Resonanz in der Gegenwart hat. Es handelt sich in der Tat um einen Ausschnitt aus der Geschichte der Unionsmethoden, der auf die allgemeinen Probleme, die durch die Wiedervereinigung des Ostens gestellt werden, wertvolles Licht werfen kann. Die Kapuziner des 17. Jahrhunderts waren selbstverständlich Söhne ihrer Zeit und sie sind, was das Verständnis für die Eigenart des Ostens angeht, jedenfalls nicht wesentlich über das damals im allgemeinen erreichte Mass hinausgekommen.

Man könnte wünschen, dass der Verfasser dies in seiner Darstellung stärker hervorhöbe. Er würde dadurch in keiner Weise die

Verdienste seiner Mitbrüder herabsetzen, aber sein Werk würde an Objektivität und Glaubwürdigkeit gewinnen. Ein Beispiel: Der Autor betont mit Recht, dass P. Sylvester von St. Aignan sich in einem Brief an die Propaganda für die Anerkennung des westsyrischen Ritus einsetzte (S. 398). Es ist aber nicht recht verständlich, warum er nicht auch erwähnt, dass in demselben von ihm hier zitierten Dokument gleich am Anfang die Absicht des Kapuzinermissionars ausgesprochen wird, die Syrer doch allmählich zum römischen Ritus zu führen. (s. Ignazio da Seggiano, Documenti inediti usw., Rom 1954, S. 123). Die Anerkennung des syrischen Ritus war für ihn also nur eine Übergangsmassnahme.

Die Einführung lateinischer Andachten und Frömmigkeitsformen und die Verbreitung lateinischer Schriften in arabischer Übersetzung, die der Verfasser (S. 419 ff, 448 ff) beschreibt, haben gewiss die Frömmigkeit der Orientalen neu belebt. Der Verfasser hätte aber doch die Frage stellen sollen, ob nicht durch dieses Vorangehen — das natürlich bei allen Ordensleuten das gleiche war und das aus den Umständen durchaus zu verstehen ist — auf die Dauer unnötige Hindernisse für die Wiedervereinigung geschaffen wurden, weil so die Entwicklung zu jenem « Uniatentum » grundgelegt wurde, das den Getrennten nicht ohne Grund ein Greuel ist.

Das Urteil, das der Autor (S. 472) auf Grund der literarischen Tätigkeit der Kapuziner ausspricht: « Che studiarono e conobbero tutte le questioni relative ai mussulmani e ai fratelli separati », will uns doch zu optimistisch vorkommen. Gerade ein Buch wie das von Michel Fèbvre (nicht « Fébure », wie der Autor irrtümlich schreibt) « Théatre de la Turquie », (Paris 1682) verrät in seinen scharfen Urteilen über die Missbräuche der Orientalen eine nur sehr oberflächliche Kenntnis der Eigenart des christlichen Ostens. Es wird in diesem Buch übrigens (S. 350) wieder genau die These des Sylvester von St. Aignan vertreten, dass nämlich die getrennten Orientalen « zum Ritus der römischen Kirche hinüberzuziehen » seien. Sie sollen « en tout et par tout » den Lateinern angeglichen werden. Auch diesen Text erwähnt der Verfasser nicht. Hätte er solche Texte berücksichtigt, wäre er wohl nicht zum Urteil gekommen, die Kapuziner hätten damals schon in den orientalischen Riten einen echten Wert für die universale Kirche erkannt (S. 397). So weit war man damals eben noch nicht.

Alles in allem muss man sagen, dass das Apostolat der Kapuziner vom Geist ihrer Zeit getragen war, einer Zeit, die für den Orient noch nicht jene Hochschätzung und jenes Verständnis aufbrachte, die uns heute wünschenswert scheinen.

Immerhin lassen sich bereits — und gerade auch bei den Kapuzinern — viel versprechende Ansätze su einer tieferen Achtung vor der Eigenart des Ostens feststellen. Wir möchten hier neben der Anerkennung der orientalischen Riten, die mehr aus Opportunismus geschah und nur als vorläufig gedacht war, vor allem hervorheben, dass die Kapuziner sich für eine eigene, unmittelbar dem Hl. Stuhl unterstellte Hierarchie der Orientalen einsetzten. Das ist gegenüber

dem Vorangehen anderer Missionare im selben Jahrhundert (in Indien und in Äthiopien) ein sehr bedeutsamer Fortschritt.

Wenig befriedigend sind die Ausführungen des Verfassers über das Problem der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den Andersgläubigen. Wenn er (S. 405) schreibt, die katholische Kirche habe diese Gemeinschaft immer als « cattiva in sé » betrachtet, so ist dem gegenüber zu bemerken, dass diese Behauptung in keinem einzigen uns bekannten Dokument des Hl. Stuhles aufgestellt wird. Der Verfasser will das Vorangehen der Missionare in der Frage aus den guten Früchten, die es gezeitigt hat, rechtfertigen. Wenn die gottesdienstliche Gemeinschaft wirklich in sich schlecht ist, dann ist diese Argumentation unberechtigt. Der gute Zweck heiligt nicht die in sich schlechten Mittel. Die Behandlung der ganzen recht heiklen Frage ist verworren und lässt den Leser unbefriedigt.

Der Ausschnitt aus der Geschichte der Bemühungen um die Union des getrennten Ostens, den uns P. Ignatius bietet, kann für unsere Zeit wegweisend sein, falls man bereit ist, aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen und die damals schon vorhandenen guten Ansätze weiterzuentwickeln, bis zum restlosen Geltenlassen der berechtigten Eigenart des Ostens, aus wahrhaft katholischem Geist heraus.

W. de Vries S. I.

Francis M. Rogers, *The Quest for Eastern Christians. Travels and Rumor in the Age of Discovery*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1962, xii + 221 pages. 4.75 dolls.

The Council of Florence, in the view of the author of this book, was responsible for something much more durable than unions with various Churches, most of which unfortunately were shortlived. Besides that, it started a 'Quest for Eastern Christians'. Greeks, Armenians, Copts, Abyssinians, Syrians, Nestorians and also others had appeared in turn at the council. A papal envoy to Cairo brought back with him a traveller with experiences in India and Abyssinia, whose reminiscences gave new life to the belief in the Christian prince-monarch, Prester John, and spread knowledge of the St. Thomas Christians of Malabar. The ideas thus engendered grew rapidly in the atmosphere of union of the day and led to action, expeditions to find those Christians of the East and bring them into contact with Rome. The pioneers in that age of exploration were the Portuguese, followed by the Spaniards.

The author traces the movement with its repercussions on Europe in the literature that it produced. The stay-at-home citizen was interested, even enthusiastic. Letters, chap-books, travel narratives in verse and prose, novels about India and Abyssinia and the mysterious East, appeared in numbers. Now only rare copies of many of those ephemeral productions remain and those the author has

sought out in many libraries. He assesses their worth and traces their interdependence and through them constructs an outline of the history of the discovery of the East. Prester John was indeed found, but he was less Catholic and less powerful than his picture. The St. Thomas christians existed, but their faith was suspect. It was a bit disappointing, but not altogether a loss. Portugal gained much of India and the valuable products of the Spice Islands.

The author is convinced (pp. 43, 143) that the letter of Pope Eugenius IV that reached the Negus Zara Jacob was a missive about the union with the Greeks, not a copy of the union with the Copts. I am not so sure. The letter is said to have been a ' book ': the Bull of union with the Copts was in the form of a book unlike the single sheet of parchment of the Greek decree, and there exists a Latin translation of a letter purporting to have been written by the Coptic Patriarch declaring that he had transmitted to the Negus a copy of the Coptic union. This letter, however, the author could not know of, because it is yet published. It will, I hope, appear shortly in this periodical.

There is much unusual information in this book that will interest historians of the Christian East and that throws new light on the motives underlying the great movement of discovery at the end of the fifteenth century. It was not just a movement for trade. It was also a genuine ecumenical movement.

J. GILL, S. I.

Archaeologica

Manuel SOTOMAYOR S. J., *S. Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonios de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto.* Biblioteca Teológica Granadina, 5. Granada, Facultad de Teología, 1962, in-8°, xx-266 pp., 50 fig.

Voici un ouvrage, qui peut servir de modèle aux monographies sur l'iconographie chrétienne. Clair, sobre, d'une érudition immense mais bien assimilée. Le sujet servit d'abord de thèse de doctorat, brillamment soutenue à l'Université Pontificale Grégorienne de Rome. Remanié, approfondi, enrichi sur les conseils des plus éminents archéologues de Rome: les RR. Pères E. Kirschbaum, A. Ferrua, Monsieur le Professeur M. Josi, voici qu'il est devenu un livre, qui complète et souvent corrige heureusement tout ce que Mgr. Wilpert, P. Styger, C. Cecchelli avaient écrit sur la question.

Une courte Bibliographie (pp. XIII-XVIII) suivie de deux pages, consacrées aux principales abréviations (pp. XIX-XX), nous permet de constater le nombre et la valeur d'ouvrage et de revues, en toutes langues, que l'Auteur s'est obligé à consulter. (Peut être regrettera-t-on l'absence des noms de Louis Réau, Gabriel Millet, Emile Mâle. Mais

on ne peut tout citer!). L'Introduction (pp. 1-7) nous explique son but et ses méthodes de travail.

Avec raison, il s'est limité aux premiers siècles de l'Art chrétien et a utilisé abondamment les écrits patristiques et même apocryphes, concernant S[t] Pierre. Les uns et les autres ont exercé une influence profonde sur son « iconographie ». Il y consacre du reste une partie importante du premier chapitre (pp. 25-34) après avoir réfuté certaines datations et interprétations notoirement erronées.

On trouvera exposées les diverses théories sur l'origine de la statue de bronze de S[t] Pierre au Vatican. Contre C. Cecchelli, qui la datait du V[e] siècle, l'Auteur adopte les conclusions du Professeur Mario Salmi qui après l'examen scientifique du bronze, a pu la dater de 1296-1298. La première représentation de S[t] Pierre marchant sur les eaux se trouve dans le baptistère de la « Domus ecclesiae » de Doura-Europos (première moitié du III[e] siècle). S[t] Pierre porte la barbe, mais l'Auteur a raison (pp. 16-17) de ne pas souscrire à toutes les déductions que C. Hopkins et P. V. C. Baur ont tirées de cette peinture malhabile.

La réfutation des théories d'E. Dinkler sur « Die ersten Petrus Darstellungen » Marburg 1939, est excellente (pp. 17-25). La fameuse « trilogie de S[t] Pierre »: « miracle de la source, arrestation, chant du coq », n'apparut que progressivement, par scènes détachées. Elle ne se constitua totalement qu'à la fin du III[e] ou au début du IV[e] siècle (pp. 34-67). L'Auteur explique finement la scène de Pierre « assis sur un rocher et lisant un volume », qu'il maintient déployé avec les deux mains; un soldat debout devant S[t] Pierre soutient avec une main le volume. La scène est encadrée par deux arbres. Derrière celui de droite, et le dos de S[t] Pierre, un autre soldat observe attentivement à travers les branches. Cette scène a donné lieu à diverses interprétations: Moïse lisant la loi aux Juifs, Esdras, Jérémie ... mais le « pileus pannonicus » indique clairement qu'il s'agit de soldats romains et non de juifs. L'Auteur réfute l'interprétation de H. I. Marrou (*Mousikos aner*, pp. 118-121, et p. 284), qui y voyait « S[t] Pierre représenté sous la figure de Moïse en train de lire aux Hébreux le livre de la Loi », interprétation fondée sur la fausse typologie « Moïse-Pierre » du miracle de la source. La scène de Pierre lisant sous la surveillance sympathique des soldats complète la scène de l'arrestation et annonce le miracle de la source et du baptême des saints Procès et Martinien (p. 68 et note 129).

La « remise des clefs à S[t] Pierre » daterait de la seconde moitié du IV[e] siècle (pp. 70-80). L'Auteur souligne l'influence de Rome sur ces sarcophages, qui exaltent le rôle de S[t] Pierre. « Les romains considéraient S[t] Pierre comme leur », mais le grand Apôtre déborde les limites d'une église locale « solus Petrus totius ecclesiae meruit gestare personam ». Un bref «excursus» expose «la scène de la source » sur des verres dorés, lampes de métal, fresques des Catacombes etc. (pp. 81-83).

De même, au début du III[e] chapitre, l'Auteur avec raison cite quelques fresques des Catacombes représentant S[t] Pierre avec les autres apôtres autour du Christ, et y voit comme dans les sculptures

des sarcophages l'influence d'une conception « plus solennelle et triomphale » s'harmonisant avec la victoire de l'Église sur le paganisme (p. 85). A la fin de l'époque constantinienne, l'apparition des colonnes divisant les sarcophages amène les sculpteurs à restreindre les scènes historiques tirées de l'Evangile, et à multiplier les Apôtres entourant le Christ (pp. 87-97).

Le binôme « S[t] Pierre-S[t] Paul » est étudié avec soin (pp. 97-101) surtout d'après les sarcophages racontant leur Passion, en notant les différences entre l'iconographie de S[t] Paul toujours la même et celle de S[t] Pierre, plus variée (pp. 101-113). L'Auteur réfute (pp. 115-116) facilement les conclusions trop systématiques de E. Gerke: *Duces in militia Christi*, 1954, pp. 95-96, 101. Un utile « excursus » sur « Pierre et Paul résumé du Collège Apostolique » dans les arts majeurs et mineurs (pp. 117-127) complète ce chapitre.

Le chapitre IV[e] « la Traditio Legis: Pierre et Moïse », décrit les diverses interprétations, sur l'origine de la scène, et propose une interprétation basée sur des documents patristiques occidentaux et orientaux. L'Auteur y nuance ses jugements antérieurs peut-être trop catégoriques et accepte finalement que, même en Occident, le type de Moïse ait influencé le type de S[t] Pierre, chef du peuple élu (pp. 125-152).

Les autres scènes de la vie de Saint Pierre sont énumérées dans le chapitre V[e] (pp. 152-162): S[t] Pierre sauvé des eaux, Ananie et Saphire, la vision de Joppé, le chien de Simon le Magicien. L'Auteur essaie d'expliquer le mystérieux sarcophage de la Cathédrale de Fermo, et le met en relation avec la résurrection de Tabitha, représentée sur trois sarcophages, dont aucun n'est romain « Cette scène n'apparait que lorsque l'initiative iconographique s'est déplacée de Rome en Gaule » (p. 157).

Les cinq pages de « conclusions » (pp. 163-167) seront lues avec intérêt particulier, non seulement par les amateurs d'archéologie, mais par ceux que préoccupent les problèmes de l'ecclésiologie. Retenons seulement quelques données iconographiques. Ses patientes investigations sur 736 monuments, qui se divisent en 465 sculptures, 51 fresques, 17 ivoires, 36 mosaïques, 35 objets en métal, 12 objets en terre cuite, 105 verres dorés etc. ont amené l'Auteur à penser que « le type iconographique de S[t] Pierre se fixe vers la moitié du IV[e] siècle » et dans le but de « le distinguer de S[t] Paul » (p. 163). St Pierre aura désormais « barbe et crâne carrés, et pleine chevelure », tandis que Paul apparaitra légèrement chauve, avec visage plus allongé. Cela exclut définitivement la prétendue « existence d'un portrait de St Pierre » en relation avec son authentique physionomie.

C'est à la fin du III[e] siècle et surtout au début du IV[e] que les scènes représentant S[t] Pierre se précisent et s'harmonisent. Les premières sont celles de « la source » et celles « du coq ». S[t] Paul apparaît rarement dans l'iconographie occidentale avant la moitié du IV[e] siècle. Le répertoire iconographique de S[t] Pierre s'enrichit depuis la même époque, et pendant toute le V[e] siècle. C'est alors que l'on rencontre quelques exemplaires de la « résurrection de Tabitha », de la

« punition de Saphire » de la « guérison de l'aveugle à la Belle Porte ». L'Auteur ajoute pour cette période: « St Pierre marchant sur les eaux ». Mais il a lui même signalé que l'on trouve cette scène à Doura Europos vers 230 (p. 16).

Les monuments, qui insistent sur le pouvoir des clefs, confié à St Pierre, sont « directement ou indirectement romains » (p. 165). Pierre et Paul sont exaltés constamment comme les deux grands martyrs de Rome et comme les Princes des Apôtres (p. 166), mais St Pierre jouit d'une vitalité iconographique beaucoup plus grande que St Paul, car il apparaît en plusieurs scènes de l'Evangile (p. 166). Les attributs de Pierre seront la baguette de thaumaturge, « symbole de son pouvoir surnaturel », la croix, symbole de son martyre, qui le rapproche de la Passion du Christ. Les clefs ne deviendront son attribut définitif qu'à partir du début du Ve siècle.

On voit la grande richesse de l'ouvrage de Père Sotomayor. Certains archéologues pourront être un peu déconcertés de la facilité avec laquelle il abandonne certaines idées chères à Mgr Wilpert. Parfois ses jugements auraient gagné à être moins abrupts, et plus nuancés. Tel quel, il rendra les plus grands services, surtout par le catalogues bref et précis, qui, grâce à des signes ingénieux (pp. 171-210), expose les monuments les plus intéressants, relatifs à St Pierre.

Les notes au catalogue (pp. 211-254) seront fort appréciées, principalement à cause des renseignements bibliographiques, très à jour. Un « index » des matières, et un « index » des noms, et 50 photographies excellentes rendent la lecture de cet ouvrage plus facile et plus fructueuse. Il faut remercier le Père Sotomayor de nous avoir donné un instrument de travail, qui manquait encore, sur l'iconographie de St Pierre dans les VI premiers siècles. Il serait à souhaiter que cet ouvrage soit le premier d'une série de monographies de pareille valeur.

P. Goubert S. I.

V. V. Laurent A. A., *Medagliere della Biblioteca Vaticana, I Les Sceaux Byzantins du Médaillier Vatican présentés, décrits et commentés.* Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1962, in-4°, XXIV-292 pages, LI planches.

Longtemps attendu, ce volume n'a pas déçu les espoirs. Il complète heureusement les « Documents de sigillographie byzantine: la Collection C. Orghidan ». Paris, Presses Universitaires de France, 1952, in-4°, 342 pages, LXX planches.

Disons tout de suite, qu'il surclasse encore cet ouvrage par l'ampleur des recherches, et la perfection des détails. C'est un vrai monument, fruit d'un patient et intelligent travail, échelonné au long de 35 années. Dédié à l'« Aeterna memoira E.mi Ioannis Cardinalis Mercati, nuper S. R. E. Bibliothecarii et Scrinarii », l'ouvrage commence par un avant propos, qui résume l'histoire de la série byzantine du Médail-

lier Pontifical. Elle comprend « 309 sceaux proprement dits et huit flans sigilloformes » . . . « Aucune autre (collection) n'offre rassemblés autant de témoins d'une occupation, qui dura de deux à six siècles suivant la région » (pp. XI-XII). Elle offre donc un exceptionnel intérêt en ce qui concerne l'Italie byzantine.

C'est en 1928, après avoir remarqué le savant article du R. P. Laurent sur les « *Sceaux byzantins* » (*Echos d'Orient*, XXVII, 1928, pp. 417-433), que Mgr G. Mercati, Préfet de la Bibliothèque Vaticane, et le marquis C. Serafini, Conservateur du Médaillier Pontifical, « l'un des serviteurs les plus désintéressés et les plus avertis de la Numismatique et de la Papauté » (p. XII note 2) confièrent à l'Auteur le soin de publier l'inventaire d'« un plus précieux trésors numismatiques qui soient au monde » (p. XIII). Précédé d'une courte bibliographie (pp. XVII-XXIII), l'ouvrage qui suit, en principe, l'ordre chronologique commence par étudier les sceaux (I) se rapportant au « Palais », *A*) au « Basileus » (du Ve au XIVe siècle (pp. 3-14), *B*) aux « dignités et fonctions palatines » (pp. 14-64). Curateur, scribon, strator, cubiculaire, protovestiaire, anthypatos, a-secretis, consul, ex-consul, europalate, ex-éparque, patrice, proédre, protospathaire, sébaste, spatharocandidat, stratélate, tous ces titres ou toutes ces dignités sont expliqués à l'occasion des sceaux, qui les mentionnent.

Puis c'est le tour (II) de l'« Administration centrale » , du « Bureau des finances », du « Vestiarium public » et des « Communications avec l'occident » (pp. 65-76); (III) de l'« Administration civile et militaire », de la capitale aux « thèmes » ou aux « duchés » les plus éloignés (pp. 77-98). Remarquons au passage « le sceau d'un duc de Numidie, Pierre », offrant « l'une des plus anciennes images (seconde en ancienneté) de l'évêque d'Hippone, « St Augustin » (pp. 85-86). Le lot le plus important concerne « l'Italie byzantine » (pp. 99-105), le « Thème de Péloponnèse » (pp. 110-114), le « Thème de Sicile » (pp. 120-122).

Un chapitre spécial, (IV) est réservé aux « Douanes », de l'« entrepòt de Constantinople » à « l'entrepôt des deux Cilicie » (pp. 123-133). Suit une nomenclature, (V), d'« Appellations et fonctions diverses » (pp. 131-135) où l'on voit défiler «chartulaires», « drongaires », « maîtres des milices », « turmarques » etc.. Le chapitre VI sur « l'Administration ecclésiastique » (pp. 156-181) est richement fourni.

Certains sceaux appartenaient à des patriarches de Constantinople, de Photius (pp. 156-158) à Néophyte VII (fin du XVIIIe siècle) (pp. 160-161), l'autres à de simples « clercs de Ste Sophie » (pp. 161-166), la plupart à des églises provinciales, de Catane à Thèbes (pp. 166-175). Notons un sceau d'un Jean, archevêque d'Ephèse au début du Xe siècle, représentant « St Jean l'Evangéliste, en buste, de face, sans nimbe, barbe courte, mais chevelure épaisse; la main droite bénit tandis que la main gauche tient le livre des Evangiles » (p. 167).

Parmi les rares sceaux des «monastères» (pp. 176-181) signalons, provenant du couvent de la Vierge Théosképastos, de Trébizonde probablement . . . « non en sceau proprement dit mais une sorte de pieuse médaille que les soldats portaient occasionnellement au cou ».

La présence de deux saints militaires (au revers: St Georges et St Théodore) invite l'auteur à cette hypothèse (p. 179).

Sous le titre « Sceaux patronymiques » et « Sceaux privés », les chapitre VII et VIII décrivent une soixantaine de sceaux (n° 174-235, pp. 182-227), qui portent le nom de famille du propriétaire, avec souvent le portrait de la Vierge ou du saint patron, Quelques sceaux ne portent acun nom et forment le chapitre VIII (n° 236-245, pp. 228-232). L'Auteur se serait pas éloigné de penser que les sceaux de cette catégorie aient été «l'équivalent de nos médailles pieuses. Le manque de signature fait en effet soupçonner, que tel fut leur emploi, dont on trouve du reste dans les textes littéraires maints signalements », Par exemple dans les AA. SS., Nov. III, pp. 532-533 « on voit un ancien marin exhiber fièrement une bulle de plomb, qu'il portait au cou, et dont il vantait la puissance. Ne l'avait-elle pas sauvé en de nombreux cas? ». « Mais il est aussi certain que les monuments de cette classe servaient à sceller la correspondance, voire à authentiquer de véritables documents » (p. 230 et note 1).

Le chapitre X, avec une soixantaine de « sceaux monogrammatiques » (n° 246-309, pp. 233-258) propose d'intéressantes lectures, avec une quinzaine de prénoms incertains (n° 246-261). Dans le chapitre XI « Incertains » (n° 288-309, pp. 248-258), l'infatigable déchiffreur, qu'est le R. P. Laurent, s'avoue vaincu par la difficulté de l'identification.

Un « appendice » est constitué par des « sceaux péris ou disparus », mais qui ont été décrits par le P. A. Ciaconio O. P., « *Vitae et Gesta Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium*, II, Roma, 1630 ou par F. Ficoroni « *De plumbeis antiquorum numismatibus tam sacris quam profanis dissertatio* », Roma, 1750. Il comprend aussi quelques amulettes et un plomb gnostique.

Des « indices » très complets permettront de s'orienter facilement à travers cette flore très touffue. Gräce à un « index onomastique » (pp. 271-275) divisé en « noms de famille », « prénoms », « noms géographiques » le lecteur trouvera facilement l'objet de ses recherches.

Plus précieux encore seront les deux « indices » suivants: II) « Titres et fonctions » (pp. 276-278), et III) « Répertoire iconographique » (pp. 279-281), qui fourniront d'amples sujets de réflexions à ceux qui s'intéressent aux institutions byzantines ou à la spiritualité byzantine. On remarquera le grand nombre de portraits de la Vierge (73), comparativement aux portraits du Christ (3) ou à la représentation de la Croix (21). De même parmi les monogrammes, on relèvera deux invocations au Christ, plus de 60 invocations à la Vierge.

La Vierge est le plus souvent représentée en buste, portant le médaillon de l'Enfant sur la poitrine (27 fois), ou « en orante » avec le même médaillon (11 fois). Plus rarement, elles est représentée « portant l'Enfant sur le bras gauche » (10 fois), « sur le bras droit » (3 fois).

Parmi les Anges, St Michel est le plus souvent représenté (11 fois). Parmi les Saints, St Nicolas (11 fois), St Georges (8 fois), S^ts

Pierre et Paul (7 fois), S[t] Théodore (7 fois), S[t] Démétrius (6 fois), S[t] Jean Baptiste (5 fois), S[t] Jean l'Évangéliste (2 fois), S[t] Jean Chrysostome (2 fois).

Les prénoms nous éclairent aussi sur la dévotion aux Saints. Georges est le plus fréquent, Jean vient ensuite, puis, Théodore, Maurice, Julien, Anastase, etc.

Trois pages d'index (pp. 282-284) reproduisent les « légendes métriques ». Un « glossaire » (p. 285) les titres principaux donnés au Christ, à la Vierge, aux Saints.

Il faut féliciter l'Auteur et le Docteur L. Michelini-Tocci et aussi le laboratoire photographique du Vatican de la perfection avec laquelle 51 planches reproduisent 309 sceaux. On le voit, ce volume admirablement présenté honore autant la typographie Vaticane, que l'érudition et la science, rarement en défaut du R. P. Vitalien Laurent.

P. GOUBERT S. I.

Cyril MANGO, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Dumbarton Oaks Studies VIII.* The Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University, Washington, District of Columbia, 1962. 148 pages, 118 planches.

Auteur d'ouvrage de valeur sur « The Homilies of Photius » (Dumbarton Oaks Studies III, Cambridge, 1958) et sur « The Brazen House » (Copenhague, 1959), M. Cyril Mango vient de rendre un précieux service à l'archéologie byzantine en publiant et en étudiant les notes de l'architecte suisse Gaspard Fossati et de son frère Joseph, à qui, en 1847-1849, fut confiée l'entreprise extrêmement délicate de la restauration de Sainte Sophie, mosquée depuis 1453.

Avant de les recouvrir, suivant l'usage musulman, d'une nouvelle couche de chaux, Gaspard Fossati, avait pris force notes et dessins, qu'il comptait publier dan un ouvrage original. Il fut devancé par un archéologue allemand, Wilhelm Salzenberg, qui, de janvier à mai 1848, par mandat du Roi de Prusse, et avec l'agrément de l'architecte suisse, avait eu le loisir de profiter des facilités, que donnait la restauration de S[te] Sophie, pour publier en 1854 un volume illustré sur « Altchristliche Baudenkmäler von Konstantinopel vom V. bis XII. Jahrhundert ».

N'ayant pu obtenir une subvention de 6.000 roubles de la part du tsar Nicolas I, auquel, de passage à St. Petersbourg, il l'avait demandée en décembre 1850, l'architecte se contenta d'une autorisation du Sultan et publia à Londres en 1852 un album très réduit contenant 25 lithographies colorées représentant des vues extérieures et intérieures de S[te] Sophie avant et après la restauration. La plupart des notes et des croquis, qu'il avait accumulés pendant ces deux ans de travaux à Constantinople, étaient restés inédits.

En 1936, un des meilleurs connaisseurs de Constantinople médiévale, Ernest Mamboury, écrivait dans un article sur « Les fouilles byzantines à Istanbul » (Byzantion XI, 1936, p. 231). « Le rapport et les dessins de Fossati ... doivent dormir dans quelques cartons ignorés d'où ils ressortiront un jour ». Gaspard Fossati était mort en 1883; Joseph en 1891. Leurs papiers manuscrits, conservés par leurs familles, furent acquis en 1935 et 1954 par l'« Archivio cantonale » de Bellinzona (p. 4). Dans les 21 boites, contenant 2142 documents d'importance très inégale, se cachaient des renseignements d'un prix inestimable.

En 1935 Ataturk transforma en musée la mosquée de Ste Sophie, dont il avait déjà confié en 1931 la restauration au fondateur de l'Institut byzantin américain, Thomas Whittemore. Après la mort de celui-ci, (1950) Mr R. L. Van Nice, utilisant les notes de Gaspard Fossati, heureusement retrouvées à Bellinzona, fit la découverte du portrait en mosaïque de l'empereur Alexandre. Sur la base de ces précieux documents on se promettait de fructueuses restaurations. Malheureusement il semble bien que plus de la moitié des mosaïques décrites ou dessinées par Gaspard Fossati sont irrémédiablement perdues, en partie à la suite du tremblement de terre de 1894.

Cela souligne l'importance des papiers Fossati des archives de Bellinzona, et la reconnaissance que nous devons à M. Cyril Mango pour en avoir publié l'essentiel. Un chapitre biographique sur Gaspard et Joseph Fossati (pp. 7-9) et un résumé des travaux de restauration de Ste Sophie en 1847-1849 (pp. 9-18) servent de prélude à la deuxième partie, où l'auteur passe en revue de nombreuses notes des Frères Fossati, en les classant d'après les diverses articulations: la topographie de Ste Sophie, le vestibule sud-ouest, la porte impériale, les galeries du sud, de l'ouest, du nord, les tympans, les grands arcs de l'est, de l'ouest, l'abside, la coupole (pp. 23-91), en renvoyant aux plans et aux illustrations, pour la plupart, provenant des carnets des Frères Fossati, ou des vues de Cornelius Loos.

Tous les archéologues souscriront-ils aux conclusions (pp. 93-101) formulées par l'auteur d'une façon peut être trop catégorique? Auguste Heisenberg a essayé de prouver que dès le règne de Justin II Ste Sophie était décorée par des mosaïques embrassant tout le cycle évangélique de l'Annonciation à l'Ascension. Mais un sermon de Photius (857) prouve la destruction des icones de Ste Sophie par les empereurs isauriens. Quand ces icones ou ces mosaïques avaient elles été placées? Si la nouvelle décoration de Ste Sophie fut commencée peu avant 867, quand fut-elle complétée? questions encore insolubles (pp. 94-95) mais l'Auteur pense que l'inscription concernant la victoire des images, doit être assignée à la décoration de l'abside sous Michel III et Basile I (866-867) et non sous Théodore et Michel (843-856), comme on l'admet communément. Les portraits de St Grégoire l'Illuminateur et du Patriarche Ignace devraient être datés de la fin du IXe siècle.

Contre l'opinion sérieurement motivée de Th. Wittemore et d'A. Grabar, qui reconnait Léon VI (886-912) dans la fameuse mosaïque au dessus de la porte impériale, C. Mango maintient la possibilité de son attribution à Basile I (867-886) (pp. 96-97). L'Auteur situe la grande période de la décoration post-iconoclaste de Ste Sophie entre Basile I (867-886) et Alexandre (912-913) dont on vient de retrouver le portrait dans la galerie nord, grâce aux carnets des Frères Fossati (pp. 97-98). Que sont devenus les 13 évêques, que ceux ci mentionnent? on n'en a retrouvé que trois intacts. Les prophètes ont disparu, sauf la partie inférieure d'Isaïe. Ces disparitions sont peut-être la conséquence du tremblement de terre du 10 Juillet 1894 (pp. 100-101).

Du précieux « appendice I » (pp. 105-116) nous pourrions citer d'après Adalbert de Beaumont (Revue Orientale et Algérienne. I, 1852, p. 171) un résumé des notes prises par les Frères Fossati: « Voici la liste des sujets en mosaïque retrouvés sous la chaux, et qui, pour obéir à la loi du Prophète, défendant les images, sont aujourd'hui masqués par de légères feuilles d'or, qu'un coup d'éponge suffirait à enlever ». A ce propos C. Mango note justement l'erreur d'A. de Beaumont: « Les Frères Fossati usaient de plâtre ou de simple peinture pour recouvrir les mosaïques » (p. 105 n. 3).

Reportons-nous plutôt au texte italien conservé aux archives de Bellinzona, et décrivant les tableaux prêtés par Joseph Fossati à l'exposition de Turin en 1896 (pp. 105-106).

« 16) Les empereurs Justinien et Constantin présentent l'un Ste Sophie, l'autre la ville de Byzance à la Vierge assise sur un trône (œuvre du VIIIe siècle).

17) Un tableau représentant le Christ, la Vierge et St Jean (VIe siècle).

18) Six figures de docteurs, prophètes et patriarches de l'Eglise primitive, « Anthemios, Basilios, Gregorios Theologos, Dionisios Areopagit, Nicolaos, Gregorios Armeniacos ».

19) Autres figures de docteurs, prophètes et patriarches de l'Eglise primitive « Ignatios o Neos, Metodios, Ignatios o Teoforos, Gregorios o Taimaturgos, Ioannes o Crisostomos, Kirilos, Atanasios.

20) St Ignace.

21) Constantin IV Pogonatos prosterné devant le Sauveur assis sur son trône entre la Vierge et l'Ange Gabriel (œuvre du Xe-XIe siècle).

22) L'Empereur Jean Comnène porphyrogénète et l'impératrice Irène avec la Vierge au milieu (X^e^-XIe siècle). Le Christ entouré de l'Empereur Constantin XI Monomaque et de l'impératrice Zoé (X^e^-XIe siècle).

23) Deux tableaux contenant: Jean Paléologue, avec des vierges, des têtes de prophètes, et des Saints (œuvre du XIIIe-XIVe siècle).

24) Alexandre, frère de Léon.

25) L'Ange Gabriel.

26) Un tableau contenant des Chérubins.

27) Un grand médaillon avec un Pantocrator.

28) Sept tableaux contenant des ornements variés ».

Tout en laissant aux Frères Fossati l'entière responsabilité de l'orthographe et de ces datations, dont plusieurs sont manifestement erronées, nous devons leur être reconnaissants. de nous avoir conservé l'indication de ces mosaïques dont plusieurs sont aujourd'hui malheureusement perdues. Plus utile encore est le récit en français (pp. 107-116) des travaux de réparation de la Mosquée de Ste Sophie (Bellinzona, archives n° 1291 et 1339).

Un deuxième appendice, qui ne doit rien aux frères Fossati, cite des extraits de récits de visiteurs de St^e^ Sophie après 1453 (pp. 117-140). Terminons par cette savoureuse anecdote, contée au grand archéologue Auguste Choisy par un ami de Gaspard Fossati: « Fossati avait découvert, en réparant le sanctuaire, d'admirables groupes de figures en mosaïque; il eut voulu les sauver, et comme l'ordre de cacher toute figure humaine entrait formellement dans le programme de la restauration, Fossati pria le Sultan de laisser fléchir en faveur d'un chef d'œuvre la rigidité des principes. Abdul-Medjid se rendit en personne à Ste Sophie, il admira les figures mises à nu: « Elles sont belles » dit-il, « cachez les pourtant, puisque notre religion les défend; cachez les bien, mais ne les détruisez pas; car qui sait ce qui peut arriver? » (p. 140).

Un index (pp. 143-146) complète ce volume dont le texte et les illustrations aideront à mieux connaître la glorieuse et douloureuse histoire des Mosaïques de Ste Sophie.

P. Goubert S. I.

Arnold C. Smith, *The Architecture of Chios, subsidiary buildings, implements and crafts*, ed. Philip P. Argenti. Alec Tiranti, London 1962, 171 pages, 226 plates, 7 extended maps. 90 sh.

The greater part of this book consists of sketches of houses, doorways, windows, church towers, and every other architectural feature of what remains of old Chios. These are the work of Arnold Smith, student and artist, who spent three years in the island at the task and had written most of the dissertation to explain the drawings when death prevented him from completing his labours. Dr. Philip P. Argenti, author of so many learned books on Chios and associated with Mr Smith in the study of its architecture, put the finishing touches to the work and prepared it for publication.

After a preface and a brief introduction describing the history of the island, there is the dissertation proper, covering 113 pages of large format, divided into parts — ' The Domestic Architecture of the Kampos ', (the Kampos is the plain, highly cultivated, south of the town) ' The Domestic Architecture of the Villages ', ' Post-Byzantine Ecclesiastical Architecture ' and ' Genoese Military Architecture '. All these had different and characteristic styles, which, with as much

of their histories as is now available, are described systematically — the house and its parts; things connected with the house but outside it; objects characteristic of the villages. The churches, of course, have a treatment of their own and so do the castles. These descriptions are clearly tied to the sketches which are so abundant that they really are the staple of the book. There are 226 plates each containing a number of line drawings, some of them as many as 36, on an average about ten. The list of these covers 30 pages and is followed by a glossary of special Chian words and an alphabetical index of the drawings. Seven large maps complete the work.

This was a labour of love, which will preserve in a rapidly changing world a record of old Chios with the names of the original owners of the properties now for the most part in other hands. *Imago temporis acti.*

J. Gill, S. I.

Varia

Voix de l'Eglise en Orient. Voix de l'Eglise Melchite. Choix de textes du Patriarche Maximos IV et de l'Episcopat grec-melchite catholique. Bâle, Herder, 1962, vii + 206 p.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que les Melchites représentent un élément actif, pour ne pas dire remuant, dans la chrétienté du Proche-Orient, et qu'ils ont pris conscience du rôle particulier qu'ils croient devoir remplir dans l'Eglise catholique. Pour les comprendre il suffit d'admettre que leur Eglise est l'héritière légitime encore qu'indirecte de l'Eglise byzantine d'avant le schisme. Avant la séparation du XI[e] siècle, l'Eglise byzantine, tout en reconnaissant à l'Eglise de Rome la première place, disons la primauté de juridiction, et ajoutons de droit divin (quoique ces précisions étaient loin d'être conscientes à tous les Byzantins ou acceptées par tous leurs chefs ou théologiens ou canonistes), se gouvernait elle-même et exerçait une suprématie de fait sur les autres Eglises orientales de foi orthodoxe. Les Melchites d'aujourd'hui savent très bien qu'un retour pur et simple à une telle situation est pratiquement impossible à obtenir du jour au lendemain; n'empêche qu'il y a là un idéal auquel ils aspirent consciemment ou inconsciemment. Ils admettent ouvertement leur petit nombre, mais ils se savent représenter tout le monde, catholique et orthodoxe, de rite byzantin, qu'il soit grec, arabe, géorgien, albanais, hongrois, italien ou slave. La conscience de représenter cette grande et ancienne partie de la chrétienté les incite non pas à manifester leurs revendications (ils sont trop catholiques pour « revendiquer » quelque chose), mais à se sentir frustrés de certains de leurs désirs et de leurs aspirations dans l'Eglise catholique telle qu'elle est orientée et gouvernée aujourd'hui. D'où une certaine inquiétude dans leurs discours

et dans leurs écrits, même un certain pessimisme pour l'avenir au moins prochain, une certaine désillusion à chaque mesure que le Saint-Siège prend et croit devoir prendre en leur faveur.

C'est ce qu'il nous faut comprendre si nous voulons être équitables et charitables à leur égard, si nous voulons lire leurs livres, articles et discours dans lesquels souvent ils cherchent à faire choc. Et nous pouvons arriver à les comprendre si bien que loin d'être heurtés ou blessés par leur langage, nous serons capables d'épouser leurs sentiments et, comme quelques-uns d'entre nous l'ont fait, de nous mettre entièrement au service de l'Église catholique dans leur Église melchite.

Ce qui vient d'être dit ici n'est qu'une préparation psychologique nécessaire pour pouvoir lire avec fruit le livre annoncé, très riche de contenu doctrinal et pastoral, mais dont nous ne pouvons présenter ici que le titre des divers chapitres avec quelques sous-titres; d'ailleurs ils parlent par eux-mêmes.

Chap. I. Notre vocation de chrétiens d'Orient: témoins du Christ au cœur de l'Islam, germe d'unité chrétienne, assurance de vraie catholicité, par S. E. Néophyte Edelby (cf. Proche-Orient Chrétien III, 1953, 201-217). — Notre vocation d'unisseurs: c'est le fameux discours prononcé par le Patriarche Maximos IV à Düsseldorf le 9 août 1960 (cf. Proche Orient Chrét. X, 1960, 291-302). – Réalité et vocation des Eglises orientales catholiques, par S. E. N. Edelby (cf. Lumière et Vie, Cahier 55, 1961, 99-110).

Chap. II. Pour l'union des Eglises: comment l'unité chrétienne fut-elle perdue; comment refaire l'union perdue, par S. E. Ph. Nabaa (cf. Bulletin de la paroisse gr. cath. Saint-Julien, Paris 1962, 2-13). — L'unité chrétienne, bien de Dieu et bien de nous, par S. E. E. Zoghby (cf. Le Lien, XXV, 1960, 87-93). — Le Concile et l'unité: témoignage de Charité, de Vérité, de Sainteté, par S. E. Ph. Nabaa. — Quelques idées au sujet de l'union des Eglises, par S. E. P. Medawar (cf. Istina, 1960, 411-419).

Chap. III. Quelques incidences du Synode grec-catholique tenu au Caire du 6 au 11 févr. 1958, par S. E. P. Medawar (cf. Le Lien, avril 1958, 1-12). — Discours du Patriarche Maximos à la même occasion (traduit de l'arabe). — De la sauvegarde des droits de l'Eglise orientale, par S. E. P. Medawar: qu'est-ce qu'un Patriarche en Orient? Ses pouvoirs traditionnels... Codification du Droit Canonique Oriental. Place des Eglises apostoliques de l'Orient dans l'Eglise une et universelle... Rang des Patriarches dans la hiérarchie ecclésiastique... Pouvoirs des Patriarches...; (cf. Proche Orient Chr., IX, 1959, 209-223).

Chap. IV. Contre la latinisation de l'Orient. Discours du Patr. Maximos au synode de Jérusalem de juillet 1960 (traduit de l'arabe). — Catholicisme ou latinisme: les latins en Terre Sainte; priorité chronologique du rite latin? l'obstacle au retour des dissidents; quelle est la liturgie la plus parlante? résumé et perspectives finales, par le Patr. Maximos (cf. brochure de 1961).

Chap. V. *Liturgie byzantine* en langue vivante, par S. E. N. Edelby (cfr. Proche Orient Chr., X; 1960, 227-244).

Chap. VI. A travers les écrits du Patr. Maximos. Notes brèves touchant à onze questions différentes, p. ex. « communicatio in sacris » unification de la date de Pâques, messes d'obligation, magistère infaillible et magistère non-infaillible, pouvoirs des évêques, Orientaux de l'émigration.

A. RAES, S. I.

Cyril MOSS, B. A., O. B. E., *Catalogue of Syriac Printed Books and related Literature in the British Museum*, London 1962 [4 p.] + 1174 col. + 205 col. + 272 col.

Le zélé et diligent conservateur assistant des manuscrits et des imprimés syriaques du British Museum, Cyrille Moss, nous donne dans ce livre en ordre alphabétique le répertoire de tous les livres imprimés en syriaque que possède l'illustre bibliothèque anglaise; il y insère une bibliographie considérable de livres et d'articles, résultat d'un dépouillement courageux d'un grand nombre de revues. Pour Théodore de Mopsueste p. ex. il a réuni 42 titres, pour Baumstark 68, pour S. Ephrem il a rempli 20 colonnes (et 5 colonnes dans les Addenda) pour les Liturgies il donne 55 colonnes (et 8 dans les Addenda) et pour la Bible 86 colonnes (et 11 dans les Addenda). A chaque ouvrage il ajoute la collocation dans la bibliothèque. Lorsque le titre est trop concis, il explique en peu de mots son contenu. Une impression aérée et un corps d'imprimerie grand et varié rend agréable et facile la consultation de cette excellente bibliographie qui se distingue surtout par deux qualités: la manière large de la concevoir et l'exactitude parfaite avec laquelle les données sont présentées.

L'A. y a travaillé pendant de longues années mais il ne lui a pas été donné de voir paraître son ouvrage. Ses collègues, qui ne durent y ajouter que l'Index général des titres (les 272 dernières colonnes) ont dédié ce livre à sa mémoire; à ces nobles sentiments nous nous associons sincèrement ayant pu correspondre bien des fois et fructueusement avec l'Auteur.

A. RAES, S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

C. G. PATRINELIS, *Βιβλιοθῆκαι καὶ ἀρχεῖα τῶν μονῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, (Athens 1963) 20 pages.

This article written for the first volume of the Religious and Ethical Encyclopaedia (in Greek) gives a brief history of the Athonite libraries. Mention of books is contemporaneous with the foundation of the monasteries, but the libraries suffered damage from fire, pillage and, most of all, from the appalling neglect and abuse by the monks themselves, who sold their treasures for a pittance or used them for the most commonplace purposes. It is surprising that libraries exist there still, and, in fact, the number of manuscripts is now a very small fraction of what it was even two centuries ago. There are, besides, valuable printed books — incunabula and black letter — mostly not catalogued, and masses of documents in archives. This is a most interesting and informative article, but it fills one with regret for the loss to scholarship resulting from the ignorance and rapacity of men who did not know what treasures they possessed.

J. G.

S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses baptismales et mystagogiques*, traduites et présentées par J. BOUVET, Namur [1961], 558 p.

In bella e pratica presentazione tipografica ci viene offerta la prima versione francese dopo quella del 1844 delle preziose omelie catechetiche di s. Cirillo di Gerusalemme. Il testo greco che ha servito per la traduzione è quello edito da Touttée-Maran e riprodotto da Migne PG 33. Brevi pagine di introduzione precedono la versione. Ci si accorge che la collana « Les écrits des Saints », alla quale appartiene il presente volume, non ha lo scopo di sollevare i problemi della storia dei dogmi. Opportuni titoli guidano utilmente il lettore mentre scorre le omelie in una versione francese spigliata, moderna e fedele. Ben risolto il problema delle due annotazioni parallele. Diversi indici chiudono il maneggevole libro. Forse dopo il penultimo indice analitico quella « Table des matières », contenuta nella precedente, poteva omettersi. Auguriamo all'opera una larga diffusione.

I.O.U.

Bruno H. VANDENBERGHE, *Saint Jean Chrysostome et la parole de Dieu*, Les Ed. du Cerf. Paris 1961, 232 p.

Il problema dell'apostolato e della predicazione presso il Crisostomo è stato trattato qualche anno fa in una dissertazione di Ivo Auf der Maur

(« Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus », Freiburg 1959). L'autore del presente opuscolo, a differenza del suo predecessore, aspira meno a uno studio scientifico, e si rivolge piuttosto al largo pubblico, di preferenza al clero, offrendo loro una lettura edificante e interessante. Non possiamo però essere d'accordo con lui quando leggiamo a p. 41 che la differenza essenziale fra un monaco e un sacerdote sarebbe la diversa « spiritualità ». È contro i testimoni espliciti dello stesso Crisostomo: « Sbagli se pensi che si esige una cosa dal secolare ed un'altra dal monaco. . . ! » (PG 47,372). Nella p. 14 (nota 1) si afferma categoricamente che la corrispondenza fra S. Basilio e Libanio è apocrifa. Tutta?

T. Špidlík S. I.

V. Corbo O. F. M., *Gli edifici della Santa Anastasis a Gerusalemme.* Estratto dal « Studi Biblici Franciscani Liber Annuus XII (1961-1962) », pp. 221-316; avec 91 illustrations et 4 plans.

Dans un article très dense et bien illustré, le père V. Corbo résume et discute le résultat des fouilles entreprises pendant l'été de 1961 sous la basilique du Saint Sépulcre. Les sondages effectués dans « toute la zone du Katholicon » obligent à modifier quelque peu plusieurs hypothèses formulées dans sa célèbre « Jérusalem nouvelle » par le R. P. H. Vincent.

« L'idée traditionnelle » qui faisait concevoir « le premier édifice de l'Anastasis » (celui de Constantin) comme « un mausolée complètement circulaire ne trouve aucune confirmation ». Il faut plutôt imaginer « un édifice plus complexe »; une grande abside, prolongée par trois absidioles au sud, à l'ouest et au nord (pp. 221-222). A l'exteriéur l'édifice affectait une forme polygonale (pp. 313-314).

P. Goubert S. I.

F. Schwarz, *You can trust the Communists* (*. . . to do exactly as they say!*) Prentice - Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J., 1960, 187 S.

Die These des Buches, nämlich dass die Kommunisten wirklich von dem, was sie sagen, überzeugt sind und dass sie deshalb eine tödliche Gefahr für die freie Welt bedeuten, wird hier mehr an den Methoden des kommunistischen Kampfes als an den diesem Kampf zugrunde liegenden Ideen aufgewiesen.

W. de Vries S. I.

Cahiers de la Pierre-qui-vire

Découverte de l'Oecuménisme, Desclée de Brouwer, Paris 1961, 396 S.

Katholische, orthodoxe und evangelische Autoren stellen hier in einer Reihe von Beiträgen dar, wie sich in der Christenheit allmählich die Sorge um die Einheit der Christen durchsetzte und wie die einzelnen

christlichen Kirchen zum Problem der Einheit Stellung nehmen und schliesslich, auf welchem Wege man — aus der Erfahrung der Vergangenheit lernend — der Einheit näher kommen könnte.

W. DE VRIES S. I.

L'Église en plénitude, Paris 1962, 269 S.

Autoren der drei Konfessionem suchen hier das Wesen der Einheit der Kirche auf der Grundlage des in der Schrift niedergelegten Gotteswortes zu bestimmen. Die verschiedenen Grade der Zugehörigkeit zum geheimnisvollen Leibe Christi werden klargestellt und es wird der Weg aufgewiesen, durch Treue zum Worte Gottes und durch gemeinsames Gebet die Einheit vorzubereiten.

W. DE VRIES S. I.

Dom Claude Jean-NESMY, *Pratique de la Confession*, Bruges 1962, 328 p., 4 illustr., 195 Fr. Belges.

Un approfondissement spirituel, fondé sur la théologie et en partie sur l'histoire, aidera les lecteurs de ce livre à réaliser plus pleinement ce que chacun des éléments constitutifs et sacramentals de la confession peut apporter: l'aveu, la contrition, l'absolution et la satisfaction. Aucune perspective cependant sur l'attitude et la pratique assez différentes des chrétiens de rite byzantin.

A. R.

Κείμενα καὶ μελέται νεοελληνικῆς φιλοσοφίας

4 – ZORAS G. Th., *Μαρτυρίαι τινὲς περὶ τὸ παιδομάζωμα*, Athenis 1962, 13 p.

6 – KONOMOU D., *Κουτουζικά*, Athenis 1962, 26 p.

7 – LONGO, P., *Βίος καὶ πολιτεία Μαρίας τῆς Αἰγυπτίας (κατὰ τὸν Βατικανὸν ἑλληνικὸν κώδικα 2556)*, Athenis 1962, 17 p.

Σπουδαστήριον βυζαντινῆς καὶ νεοελληνικῆς φιλοσοφίας τοῦ πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

30 – ZORAS G. TH., *Γ. Τερτσέτης καὶ Ν. Θωμαζαῖος. (Ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία. Ἄγνωστον δοκίμιον τοῦ Τερτσέτη)*, Athenis, 1961, 75 p.

31 – ZORAS G. TH., *Μαρίνου Φαλιέρου ἱστορία καὶ ὄνειρον (κατὰ τὸν Βατικανὸν ἑλληνικὸν κώδικα 1563)*, Athenis 1961, 51 p.

33 – ZORAS G. TH., *Κάλβου: Ὠδαί, μετὰ τῆς πρώτης γαλλικῆς μεταφράσεως*, Athenis 1962, 180 p.

34 – ZORAS G. TH., A. *Α. Βαλαωρίτης καὶ Ν. Θωμαζαῖος (Ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία)*, Athenis 1961, 34 p.

ZORAS G. TH. – BOUBOULIDOS PH. K., *Βιβλιογραφικὸν δελτίον νεοελληνικῆς φιλοσοφίας, Β' 1960* (Athenis 1961, 76 p.), *Γ' 1961* (Athenis 1962, 65 p.).

ABOU, Sélim, *Enquêtes sur les langues en usage au Liban.* (Recherches de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Tome XXI). Beyrouth, Imprimerie Catholique 1961, in 8°, 138 p.

ANTOLJAK, S., *Miscellanea croatica et macedonica*, Annuaire de la Faculté de Philosophie de l'Université de Skopje XIV (1962), 89-101 (tirage à part).

ANUŠKIN, A., *Во славном месте виленском. Очерки по истории книгопечатания.* Москва, 1962, Изд. « Искусство » in 8°, 171 p.

ARVANITIS, Athanasios, *Ὁ Ἀπόστολος Θωμᾶς καὶ ἡ συριακὴ Ἐκκλησία τοῦ Μαλαμπὰρ ἐν τῇ ἱστορίᾳ καὶ τῷ παρόντι.* Athenis, 1962, in 8°, 250 p.

BUCHHOLZ, Arnold, *Die Göttinger Russlandsammlungen Georges von Asch. Ein Museum der russischen Wirtschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts.* (Giessener Abhandl. zur Agrar- und Wirtschaftsforschung des europäischen Ostens, Band 17). Kommissionsverl. W. Schmitz, Giessen 1961. in 8°, 114 p., 4 tav.

CAMELOT, P.-Th., O. P., *Éphèse et Chalcédoine.* Paris, Éditions de l'Orante 1961, in 16°, 257 p.

Essays in Russian and Soviet History in honor of Geroid Tanquary Robinson. Edited by John Shelton Curtiss. (Studien zur Geschichte Osteuropas, VIII) Leiden, E. J. Brill 1963, in 8°, XX + 345 p.

GERMANOVIČ, Jazep, *Kitaj, Sibir, Maskva*; (*uspaminy*). München 1962, « Logos » in 8°, 294 p.

GUARDUCCI, Margherita, *La crittografia e i graffiti vaticani*; a proposito di una recensione del P. Antonio Ferrua. (Archeologia classica, Vol. XIII pp. 183-239, 3 tav.) Roma 1961.

KLOSTERMANN, R. A., *Erzbischof Basileios von Smyrna. Ein neugriechischer Prediger.* (Studia graeca et latina Gothoburgensia, XIII) Acta Universitatis Gothoburgensis, in 8°, 47 p.

KRANDŽALOV, Dimitr, *Architektura budov a stavebni materiály v domnělé Plisce.* Část III. (Otisk ze sborníku « Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Hist. III) Olomouc 1962, in 8°, 140 p.

KUTSCH, W. & MARROW, S., *Alfarabi's Commentary on Aristotle's (de interpretatione).* (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Tome XIII). Beyrouth Imprimerie Catholique 1960, in 8°, XVI + 262 p.

LAURENT, Marguerite-Marie, O. S. U., *Réalisme et richesse de l'amour chrétien. Essai sur Eros et Agapé.* Rome, Librairie Saint-Paul 1961, in 16°, 157 p.

LIESEL, N., *Liturgiae Catholicae Orientales, Album*, Steyler. Kaldenkirchen 1962, 78 p. imag. cum textu separato. Cf. OrChrPer XXVII (1961), p. 459.

MÉDEBIELLE, Pierre, S. C. J., *Le Patriarcat Latin de Jérusalem.* Jérusalem 1962, Pro manuscripto., in 8°, 63 p., carte geogr.

De Mariologia et œcumenismo. Romae, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1962, in 8°, XI + 593 p.

NORDBERG, Henric, *An Anonymous Homily for the Annunciation.* (Commentationes Humanorum Litterarum, XXVIII, 2) Societas Scientiarum Fennica, Helsinkki 1962, in 8°, 19 p.

PAUČO, Jozef, *Karol Sidor, politik, novinár, spisovateľ.* Nákl. Literárneho Almanachu Slováka v Amerike. Middletown, 1962, in 8°, 148 p.

SANTOS, Angel, S. J., *El Concilio Vaticano II.* (Aparte de « Sal Terrae »), Madrid 1962, in 8°, 117 p.

SCHMIDT, Herman, S. J., *Hebdomada Sancta.* Vol. I. *Contemporanei textus liturgici, documenta piana et bibliographia.* Vol. II. *Fontes historici, Commentarius historicus.* Herder, Romae-Friburgi Brisg., 1956-1957. 2 t. in 8°.

SHUMILIN, I. N., *Soviet Higher Education.* Munich 1962, Institute for the Study of USSR., in 8°, XIII + 178 p.

WETTER, G., *Le matérialisme dialectique.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1962, in 8°, 662 p.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile:

Imprimi potest: Romae, 27-IV-1963 - J. GILL S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* - 29-IV-1963 - ALOYSIUS Card. Provicarius

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI A. 7-9 — ROMA, 29-IV-1963

El pecado de Eva, signo de división

No ha mucho publicaba M. Harl un hermoso artículo (1), que sugiere multitud de problemas en torno al pecado original. Sin querer anticiparme a lo que anuncia para futuros trabajos (a. c. 386), se me ocurre insistir en un tema complementario, recogido con verdadero relieve por un documento apócrifo, el *Evangelio según Felipe* (2). Escribe así el autor del Evangelio:

> Si la mujer no se hubiera apartado del hombre, tampoco habría muerto con el hombre. La separación de él fué principio (ἀρχή) de la muerte. Por eso vino Cristo: para enderezar nuevamente la separación que desde el inicio había, para unirlos a ambos y poder vivificar y unir a los que habían muerto con la separación. La mujer se une con su marido en el tálamo (παστός). Mas los que se han unido en el tálamo ya no serán apartados. Por eso se apartó Eva de Adán, por no haberse unido con él en el tálamo (3).

Tales líneas ratifican unas anteriores del mismo escrito:

> Los días en que Eva estaba en Adán, ninguna muerte había. Al separarse ella de él, vino la muerte a la existencia. Cuando se adentre de nuevo en él, y él la tome para sí, ya no habrá muerte (4).

(1) *Adam et les deux Arbres du Paradis* (*Gen. II-III*) *chez Philon d'Alexandrie*, RSR 50, 1962, 321-388.

(2) En sigla *EvPhil*. Fotocopiado por Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, vol. I, Cairo 1956 (= Lab) y hecho asequible en versión alemana por (J. Leipoldt-)H. M. Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi*, Hamburg-Bergstedt 1960; en inglés por C. J. de Catanzaro, *The Gospel according to Philip*, JTS New Series XIII, 1962, 35-71; y R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip*. London 1962. — Damos la pag. de Labib con el número de § introducido por Schenke.

(3) *EvPhil* § 78 s.: Lab 118,9 ss.

(4) *EvPhil* § 71: Lab 116,22 ss.

Hay aquí elementos archisabidos, gnósticamente orquestados con profusión desde el ' Evangelio de los Egipcios '. En el principio reinó la unidad, que no consentía dimensiones — arriba ni abajo, adelante ni atrás, derecha ni izquierda — (1), ni conocía dualidad de sexos, sino solo la simplicidad de un elemento suprasexual. Vivía primero la mónada, el Anthropos andrógino ' utraque sexus fecunditate plenissimus ' (2); más tarde sobrevino la díada, principio de la discordia (3), y con ella la muerte.

Yo quisiera subrayar un pormenor del *EvPhil*, a primera vista insignificante. ' Si la mujer — dice — no se hubiera apartado del hombre, tampoco habría muerto con el hombre'. El responsable único de la muerte sería la mujer. ¿Hay modo de esclarecer tal idea?

* * *

Hubo entre los hebreos una tradición que hizo responsable del pecado y de la muerte a sola Eva.

Suele citarse primeramente *2 Henoch* 31,6. Es el libro eslavo de Enoc o *Libro de los secretos de Enoc* (4).

El fragmento que hace al caso no pertenece al escrito originario, sino al revisor, que a juicio de A. Vaillant (5), trabajó entre la segunda mitad del XIII y el XVI (6).

Esto no significa que las adiciones sean siempre arbitrarias y denoten una ideología necesariamente posterior. Habrá que ir a otros documentos para convalidarlas y adoptarlas como exponente de una tradición contemporánea al *EvPhil* o al *Evangelio de los Egipcios*. Presento la versión de su último editor:

> Et comme il (= Adam) dormait, je lui pris une côte, et je fis pour lui une femme, et que la mort lui vînt par la femme...

(1) Las seis clásicas dimensiones que perduraron hasta el judaísmo medieval. Cf. G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962 pp. 23 y 28.

(2) *Asclepius* 20 (Nock-Festugière II.321,9 s.).

(3) Filón, *Quaest. in Gen.* I,15.

(4) Vers. ingl. en R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* II. Alemana en G. N. Bonwetsch, *Die Bücher der Geheimnisse Henochs*. TU 44,2 Leipzig 1922.

(5) *Le Livre des Secrets d'Hénoch* (ed. y vers. fr.), Paris 1952 p. XXI.

(6) E. Brandenburger, *Adam und Christus*, Neukirchen 1962 p. 21 omite el dato.

Et il (= Satan) comprit sa condamnation et le péché qu'il avait commis antérieurement, et à cause de cela il médita contre Adam. Si bien qu'il entra dans le paradis et trompa Ève (1); à Adam, il ne toucha pas (2).

La cláusula final emplea una fórmula ambigua. De creer al gnóstico Justino (3), además de seducir y violar a Eva, unióse contra natura con Adán. El revisor de *2 Henoch* no llega a tal extremo. Satanás no tocó al hombre; bastóle seducir (hasta la violación?) a Eva. Sus breves líneas no permiten asegurar más. ¿Admitía el autor la impecancia de Adán, o recoge simplemente unas noticias cuya última filosofía ignoraba?

Nuevos aspectos ofrece el *Apocalipsis de Moisés* (*ApocMos*). Habla Adán con sus hijos, y a punto de muerte les cuenta la historia del pecado:

Llegó la hora en que los ángeles, guardianes de vuestra madre, se dirigían de todas partes a adorar al Señor. El enemigo la encontró sola y dióle de comer del árbol. Sabía bien que ni yo ni los ángeles santos estaban en la vecindad. Ella me dió también (luego) a comer (4).

La noticia se repite con algunos perfiles poco después:

La serpiente se deslizó por la pared del Paraíso, y a la hora en que los ángeles de Dios venían a adorar a Dios, tomó Satán la forma de ángel y alabó a Dios como cualquier ángel. Entonces me habló: ¿Eres tú Eva? Y yo le dije: Sí, lo soy. Entonces me dice: ¿Qué haces tú en el Paraíso? Y yo le dije: Dios nos ha puesto para custodiarle y comer de él. El diablo me contestó por la boca de la serpiente: Hacéis bien, mas no

(1) Cf. 1 *Henoch* 69,6: «también sedujo él (= Gadreel) a Eva». Véase G. BEER apud E. KAUTZSCH (*Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* II) 275; E. BRANDENBURGER, *Adam* 26 y 49 ss.

(2) *Livre des Secrets* 103. — CHARLES (*2 Hen* 31,6): «in such form he entered and seduced Eva, but did not touch Adam».

(3) *Hippol.*, Ref V, 26,23 WENDLAND 130,14 s.; V, 26,34 W 132,12.

(4) *ApocMos* 7 = *Vita Adae et Evae*. — Según la versión armenia que presenta E. PREUSCHEN (*Die apokryphen gnostischen Adamschriften*, Giessen 1900) 9: «Y se acercó el tiempo aquel en que los ángeles contemplaron a vuestra madre Eva para llevarla a la adoración ante el Señor. Y cuando los ángeles se hubieron apartado de ella, y el enemigo entendió que no estaba yo cerca y tampoco los ángeles, vino él y habló con ella y le dió del fruto, y ella comió y cuando ella me lo dió, también yo comí».

comeis de todos los árboles. Y yo le digo: Comemos de todos los árboles, a excepción de uno que está en medio del Paraíso. Dios nos ha prohibido comer de él, pues (de lo contrario) moriréis muerte (cf. Gen 2,17) ... [1].

Será discutible el origen judío literal de ambos fragmentos, como lo es el de *ApocMos* y *Vita Adae* [2].

El fondo hebreo que denuncian ya no lo parece tanto. Alguien ha descubierto reminiscencias de 2 Cor 11,14 [3] en el segundo pasaje. Podía haber agregado la inspiración en 2 Cor 11,3 [4]. Fuchs cree que en ambos lugares el apóstol alude a Hágadas conocidas de él. Sin duda, similares a las que reflejaron los apócrifos de Adán.

Como quiera, la dependencia paulina de nuestros apócrifos no invalida la existencia de un substrato hebreo anterior a Pablo. Séale o no anterior, el siglo segundo hubo de conocerlo entre judíos.

Dos circunstancias se echan de ver en *ApocMos*: la soledad de Eva, y su explicación. El enemigo acecha el momento oportuno para abordarla sola [5].

La tendencia encratítica de *ApocMos* salta a la vista. Adán y Eva vivían aparte, el uno con los animales masculinos y la otra con los femeninos, con arreglo a lo que Dios les había asignado [6] dentro del Paraíso. El comercio carnal es *ἁμαρτία τῆς σαρκός* [7]. Y según eso Adán no es responsable de la soledad y desamparo

(1) *ApocMos* 17. — Según la versión armenia (E. PREUSCHEN, *Adamschriften* 12): « Y enseguida se descolgó la serpiente abajo y dejóse caer en el recinto del jardín. Y cuando los ángeles se habían ido a adorar a Dios, Satán se transfiguró en la forma de un ángel y cantó los salmos de laudes. Y yo miré y le vi en el recinto con la forma de un ángel. Y levantando la voz me dice: ¿Eres tú Eva? Y yo digo: Sí, debo de serlo. Y él me habla: ¿Qué haces tú en el jardín? Le digo yo: Dios me puso aquí ... ».

(2) Cf. C. FUCHS, apud KAUTZSCH II.510 s.

(3) « Y no es maravilla, ya que el mismo Satanás se transfigura en ángel de luz ».

(4) « Pero me temo no sea que como la serpiente sedujo a Eva con su astucia, sean corrompidas vuestras inteligencias, perdida la lealtad y santidad que debéis a Cristo ».

(5) Según un MS armenio traducido por E. PREUSCHEN, *Adamschriften* 28 (III,5): « (la serpiente) estuvo acechando para encontrar sola a Eva ».

(6) *ApocMos* 15.

(7) *Ibid.* 25.

de Eva, cuando el enemigo la abordó. Diríase que los culpables fueron los ángeles. Pero aquí se divide la fábula.

ApocMos 7 (gr.) justifica la soledad, porque los ángeles custodios suyos se dirigieron a adorar a Dios, a la hora del servicio divino. Ella se vió sola, al parecer sin culpa.

ApocMos 7 (arm.) indica que los ángeles trataron de llevarla también a ella a la adoración ante el Señor. Ella no les siguió, y vióse sola, por culpa, al parecer, propia.

ApocMos 17 hace ver que también el enemigo alabó a Dios, transfigurado en ángel. Y a lo que parece, desde el puesto solitario donde le vió Eva, cuando los demás ángeles se habían marchado a adorar. Hubo pues salmos de alabanza por parte de Satanás, y juntamente soledad por parte de Eva.

Difícil es llegar con seguridad al substrato primigenio, como no sea para el hecho de la soledad de Eva, a la hora del pecado. Eva no estaba con Adán ni con sus ángeles, cuando se le acercó Satán.

¿Por qué estaba sola? Los documentos inducen a sospechar que por culpa suya. Ella debía haber ido también a rendir culto a Dios. Su oficio entonces era, igual que los ángeles, alabarle. El mismo Satán se transfiguró en ángel para hacerle ver que alababa a Dios, a la hora del culto divino.

Esto que se adivina en *ApocMos* queda ratificado mediante otros documentos. Aunque no del todo explícito, resulta significativo el *Protoevangelio de Santiago* [= ProtIac]. El autor va describiendo las angustias de José ante el embarazo de su esposa.

> ¿Con qué cara voy a mirar al Señor Dios? ... Porque (la) recibí virgen del templo del Señor Dios y no la supe guardar. ¿Quién me puso insidias? ¿Quién hizo esta maldad en mi casa? ¿Quién me arrebató a la virgen y la mancilló? ¿Acaso se ha repetido en mí la historia de Adán? Pues así como estaba Adán a la hora de glorificar a Dios (*ἐν τῇ ὥρᾳ τῆς δοξολογίας αὐτοῦ*) y vino la serpiente y halló sola a Eva y la engañó y la mancilló (*ἐξηπάτησεν αὐτὴν καὶ ἐμίανεν αὐτήν*), así también me ocurrió a mí (¹).

Ninguna mención de los ángeles, custodios de Eva, o de su ausencia para loar a Dios. Aquí es Adán quien a la hora suya

(¹) *ProtIac* XXX,1 ed. É. DE STRYCKER (*La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961) pagina 27,2 ss. (122 ss.).

de glorificar al Señor [1] abandona a Eva, circunstancia que aprovecha la serpiente para engañarla, esto es, violarla.

El apócrifo concuerda con *ApocMos* en el tema de la soledad de Eva, y en su explicación por motivo cultual. El pecado de Eva simultanea con el culto divino de Adán. El contraste no es improvisado. ¿Era la mujer responsable de su soledad, o hubo de quedarse sola por verse positivamente excluída de la plegaria oficial del hombre Adán? [2]. La cláusula ἐν τῇ ὥρᾳ τῆς δοξολογίας αὐτοῦ indica que la doxología interesaba únicamente a Adán. Luego si ella no le acompañó en la oración, quedó libre de culpa.

Por otra parte, *ProtIac* destaca el contraste entre la doxología del varón y la violación de la mujer. La idea no puede ser más fina. La tarea del hombre en este mundo está en la unión con Dios, en contemplarle. De lo contrario, se corrompe y pierde su entereza. No hay término medio: oración o matrimonio, unión con Dios o unión con la carne, virtud o pecado.

Apunta aquí una doctrina extendida entre los Hechos apócrifos de los apóstoles y condensada en dos líneas por *Acta Philippi*:

> Porque (Felipe) enseña que la pureza (ἡ ἁγνεία) contempla a Dios, y dice que el criar hijos (τὴν τεκνογονίαν) es un dolor [3].

Adán se mantuvo casto para siempre contemplar, y la vista de Dios o su Doxología alimentaba en él la castidad. Era la tarea continua del hombre dedicado al servicio divino. Lejos de unirse a Eva para tener hijos, vivía siempre unido a Dios. El matrimonio que según *ApocMos* 25 se definía ἁμαρτία τῆς σαρκός aparece ahora disimuladamente — por contraste con la doxología — obra del enemigo.

Como en su día explicaremos [4], la violación de Eva por la serpiente no significa lo que parece, esto es, la comunión de la mujer con el enemigo, sino el origen diabólico de la concupis-

[1] STRYCKER 125,5 « à l'heure liturgique où Adam se consacrait à la louange divine ».

[2] Esto segundo insinúa el P. DE STRYCKER o. c. 125,5: Pour cette prière solennelle, Adam est censé quitter son épouse et se rendre au lieu officiel de prière d'où les femmes sont exclues.

[3] *Act.Phil.* 37 (Lips.-Bonn. 18,16 s.). Puede verse FR. BOLGIANI, *La tradizione eresiologica sull'Encratismo* II, Torino 1962 p. 34, 2.

[4] En artículo aparte, que aparecerá en *Gregorianum* 1964.

cencia que lleva al comercio carnal, y por ende la ilicitud del matrimonio.

ProtIac se adelanta a una idea de la literatura rabínica. Dios había colocado al hombre en el paraíso para que lo labrase y custodiase (Gen 2,15). Algunos rabinos descubrían en semejante ocupación la tarea de ahondar en el alma de la Ley y cumplir los mandamientos que el Señor le había dado ([1]). Para nuestro anónimo, la verdadera labor del hombre está en glorificar a Dios, como los ángeles. Por no haberlo hecho, fué seducida Eva y corrompida.

También el Apóstol había visto en la seducción de Eva una violación por la serpiente. Hablando a vírgenes desposadas con Cristo, teme Pablo que a solas con sus adversarios, predicadores de otro evangelio y portadores de otro espíritu, sean engañadas como lo fué Eva por la serpiente ([2]). Ni el enemigo violó carnalmente a Eva, ni los adversarios de Pablo corromperán el cuerpo de las vírgenes de Cristo. Sí su mente.

La parádosis de la violación carnal de Eva por Satanás ([3]) es muy posterior ([4]). El salto de la corrupción de mente a la de cuerpo lo dió fácilmente el mito y la leyenda, sin por eso ocultar a los iniciados el significado primigenio. A la postre, el término 'engañar' (*ἐξαπατᾶν, ἀπατᾶν*) ([5]) aplicado a la seducción de Eva indica siempre un adulterio; mas no carnal ni contra Adán, sino mental y contra Dios, a quien debía Eva por entero su *νοῦς* (resp. *νοήματα*).

([1]) *Jalkut Schimeoni Beresch.* 22; *Sifre* 82 b. Recuérdese también el ὁρατικὸν γένος de FILÓN, *Leg. Alleg.* I,43: cf. H. HEGERMANN, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (TU 82), Berlin 1961 p. 37 s.

([2]) Cf. S. AGUSTÍN, *tract. VIII in Ioh* cc. 4-5: « Quid est quod timet, ne virginitas sponsae Christi per astutiam diaboli corrumpatur? 'Timeo — inquit (2 Cor 11,3) — ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a simplicitate et castitate quae est in Christo' ... ». Véase CLEM., *Strom III*, 12, 80, 2 (STÄHLIN II.232,15 s.).

([3]) Representada en el Talmud babilónico por *Jebamoth* 103 b, *Aboda Sara* 22 b, *Schabbath* 146 a.

([4]) Cf. F. WEBER, *Jüdische Theologie*, Leipzig 1897 p. 219; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament* I² München 1956 p. 138.

([5]) Cf. BRANDENBURGER, *Adam u. Ctus.* 215.

* * *

Lo mismo en *ApocMos* que en *ProtIac* hemos contrastado una doble circunstancia, esencial para el pecado de Eva: los ángeles y Adán están por un lado ocupados en alabar a Dios; Eva por otro se encuentra sola, sin defensa ante el enemigo. Ninguno de los dos escritos dice *expresamente* que la ocupación de Adán o de los ángeles sea incompatible con el pecado, ni que Eva haya faltado por no acompañarles en sus alabanzas a Dios.

Esto lo apunta con mayor claridad un fragmento de Hipólito en exegesis a la historia de Susana. Los críticos parecen haber resbalado por la singular analogía entre la situación de Eva, ante el enemigo, y la de Susana ante los viejos. La escena es conocida de todos (1).

Hipólito la comenta así:

> Esto lo hallarás cumplido también ahora en la Iglesia. Pues cuando los dos pueblos (judío y gentil) se ponen de acuerdo para corromper a algunos de los santos, espían el día propicio, y entrando en la casa de Dios, cuando todos allá están en oración y cantan himnos a Dios (προσευχομένων ἐκεῖ πάντων καὶ τὸν θεὸν ὑμνούντων) se apoderan de algunos y los sacan fuera y les hacen violencia diciendo: Ea, consentid con nosotros y honrad a los dioses. Si no, atestiguaremos contra vosotros (2).

La Iglesia atrae las miradas impúdicas del judaísmo y de la gentilidad que tratan de violarla. A ese fin la quieren arrastrar afuera, sacándola de la casa de Dios. Es la circunstancia que más hace al caso. El engaño (resp. la violación) no puede realizarse en comunión con Dios.

Si Eva se hubiera mantenido unida a El, mediante la doxología de Adán o la adoración de los ángeles, jamás hubiera sido

(1) Cf. Daniel 13,14 ss.: « Y entonces, de común acuerdo, se convinieron (los dos) acerca del tiempo en que podrían hallarla sola. Y fué así que mientras ellos acechaban el día oportuno, entró una vez (Susana) como ayer y anteayer con solas dos doncellas ... Y no había allí nadie, fuera de los dos viejos, que estaban escondidos y la acechaban ... Y sucedió que como se hubiesen ido las doncellas, se levantaron los dos viejos y corrieron hacia ella, y dijeron: Mira, las puertas del huerto están cerradas, y nadie nos ve, y estamos con deseos de tí; consiente pues con nosotros y haz lo que te decimos ».

(2) *In Daniel* I, 20,3.

arrastrada al pecado. Susana misma, según explica líneas antes Hipólito, libróse de la caída, porque « en realidad con ella estaba, venido de los cielos, un joven (νεανίσκος) (1), no para unírsele (carnalmente), sino para dar con ella testimonio de la verdad » (2). A Susana la acompañó siempre el ángel, y con el ángel dió ella siempre testimonio de la verdad. La plegaria y la himnodia celeste mantuvieron a salvo su entereza.

Indirectamente Hipólito viene a decir, mediante el paralelo de Susana, que la soledad de Eva supone falta. Nunca debió haber abandonado a los ángeles (resp. a Adán), para con ellos adorar a Dios librándose del engaño.

Una tradición similar se deja sentir siglos después con particular vigor y amplitud en s. ATANASIO (3) y sobre todo en s. ANASTASIO SINAÍTA. Sabido es que su *Hexaemeron* recoge elementos antiquísimos de exegesis (4).

Entre otros varios insinúa que ni Eva podía dignamente hablar con Dios, como no fuera mediante Adán, ni el enemigo abordar a éste, como no fuera mediante Eva (5). El enemigo entendió la hermosura que Dios había comunicado al hombre, y viéndose desterrado del cielo quiso atentar contra él, acechando el momento de abordar a Eva:

> Cumque omnia speculatus esset ac lustrasset, ut qui sit simul malignus et invidus, fraude sua valuit mulierem a viro seducere, eamque cum accepisset seorsum agentem ac separatam, decepit: spem vanam et inanem ei suggerens, sicut iam prius dixi. Suggerebat enim fore ut per esum mulier fieret dea, ut quae evaderet Deo similis et collum non amplius flec-

(1) El ángel que luego la defenderá: cf. *In Daniel.* I, 27.

(2) *In Daniel.* I, 19,8.

(3) Cf. *Orat. contra Gentes* 2 *PG* 25,5 C-8 C; 3 ibid. 8 CD; 4 ibid. 9 A ss. — Quizás Atanasio influyó en s. Doroteo de Gaza, quien describe la tarea de Adán en el Paraíso ἐν εὐχῇ, ἐν θεωρίᾳ, ἐν πάσῃ δόξῃ καὶ τιμῇ *Instruct.* I,1 (Sourc. chrét. vol. 92 p. 146,5: *PG* 88, 1617 B).

(4) Cf. *in Hexaem.* lib. I; *PG* 89, 860 BC.

(5) Cf. *in Hexaem.* lib. X; *PG* 89,1014 A: « Nam mulier cum ab Adamo mandatum audisset, ita fuit affecta ut contemneret, vel quod non digna esset habita cum qua Deus loqueretur, vel ut quae forte dubitaret et existimaret Adamum hoc ex se ei mandatum dedisse. Ubi autem invenit serpens eam seorsum agentem, ut posset eam privatim alloqui, eam aut videns comedentem ex lignis aut non comedentem, obtulit cibum ligni ».

teret ad Deum adorandum: sed par Deo esset, cognoscens omnia bona et mala, sicut Deus (1).

La ruina de Eva estuvo en su separación de Adán. La tentación supone que también la mujer, hasta entonces, doblaba el cuello para adorar a Dios. Eva con Adán hacía la naturaleza humana, que a manera de esposa vivía en adoración continua de Dios (2). Apartada de Adán, en quien el hombre vivía unido a Dios, dejó de hablar con El y rendirle culto, como fatigada de tanto doblar el cuello.

El misterio de la soledad de Eva está en que lejos de adorar como los ángeles, y como lo hacía su marido, se prestó a las solicitaciones del enemigo. En lugar de conversar con Dios, según su deber, se puso a hablar con la serpiente.

> Adam enim non fuit deceptus, ut qui esset typus Christi, mulier autem fuit decepta (1 Tim 2,14), nempe hominum natura, Ecclesia. Est autem adnotandum quod mulierem separatam et a viro suo — nempe Deo — procul remotam invasit, et decepit eam serpens: nec eam potuit decipere quandiu vidit eam a viro suo non separatam ... Non invenimus enim omnino Adamum cum serpente esse collocutum (3).

Quebróse la unidad que hacía de Adán y Eva una naturaleza indisolublemente unida a Dios. Rota aquélla con la separación de Eva, y roto asimismo el contacto con Dios, el enemigo pudo abordar a la mujer llevándola al adulterio.

Todas las coordenadas confluyen en el mismo punto, la culpabilidad de la mujer en su apartamiento de Adán. Los documentos insisten de mil modos en la tarea específica del hombre, la adoración y culto a Dios. El pecado es incompatible con la adoración divina. Ha de venir el cisma interno entre Adán y Eva para que sea posible el pecado. Si Adán es fiel a su tarea, basta que se le aparte Eva solicitada por la tentación para que entre el desequilibrio en el hombre. Adán y Eva habrían sido inocentes, mientras hicieran unidad: con sumisión de Eva a Adán. A la

(1) *Ibid.* *PG* 89,1015 BC.

(2) *Ibid.* 1015 D: « Nam humana quidem aliquando natura erat ab initio veluti Dei coniux, eum agnoscens et colens et ab eo inseparabilis, tanquam Eva quae dicitur mulier et uxor protoplasti, Deum individue desiderans ».

(3) *Ibid.* 1016 C. Cf. 1057 A.

comunidad de ambos se supeditaba la unidad del hombre con Dios. Separada Eva de Adán sobrevino la dualidad, y a poco la sumisión de Adán a Eva.

Flota el simbolismo de ambos, y se adivina el partido que el encratismo sacará del motivo matrimonial. Pero antes de estudiar tales aspectos, pasemos revista a algunos testimonios que al parecer exoneran de culpa a Adán.

* * *

Hemos tropezado ya con el testimonio de s. Pablo:

> Porque Adán fué formado el primero, luego Eva. Y Adán no fué engañado, sino la mujer fué quien seducida se hizo culpable de transgresión (*ἐν παραβάσει γέγονεν*); será empero salva mediante la crianza de hijos (*διὰ τῆς τεκνογονίας*) (1).

La perícopa del Apóstol tiene sus precedentes bíblicos, sobre todo en el *Sirácida* 25,24 *ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι 'αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες*. *Vita Adae* 44 ratificaría el sentido obvio del *Sir.* (2). Menos explícito es el ps.Bernabé. A su paso por el desierto, los israelitas sienten las mordeduras de las serpientes.

> Porque el delito tuvo lugar en Eva, mediante la serpiente (*ἐπειδὴ ἡ παράβασις διὰ τοῦ ὄφεως ἐν Εὔᾳ ἐγένετο*) (3).

La cláusula no excluye el consiguiente pecado de Adán. Tampoco decide mucho un pasaje de s. TEÓFILO ANTIOQUENO:

> A esta Eva, por haber errado desde el principio merced a la serpiente, viniendo a ser guía del pecado (*ἀρχηγὸς ἁμαρτίας*) (4), el demonio perverso, llamado también Satán, que le habló entonces por medio de la serpiente: a esta Eva nombra él en sus gritos cuando hasta hoy actúa en los hombres por él poseídos (5).

(1) *1 Tim* 2,14.

(2) « Y habló Adán a Eva: ¿Qué has hecho? Tú has acarreado sobre nosotros grande calamidad, delito y pecado sobre toda nuestra raza ... ». Cf. BRANDENBURGER, *Adam u. Ctus.* 26 s. 40 y 53 s.

(3) *Ps.Barn.* 12,5. Véase P. PRIGENT, *Les* Testimonia *dans le christianisme primitif*, Paris, 1961 p. 121 s.

(4) Cf. IREN., *Adv. haer.* IV, 40,1 Harvey II. 301,3 s.; TERT., *Adv. Marcionem* V, 6,6. En ambos pasajes el ἀρχηγὸς τῆς ἀποστασίας o ' princeps transgressionis ' se refiere al diablo.

(5) *Ad Autol.* II, 28. Véase CLEM., *Protr.* 2,12,2.

Sería improcedente urgir tales citas, porque no dicen más que el propio s. Pablo, ni llegan en su formulación a la simple variante paulina de s. HILARIO:

> Loquitur quoque idem (Dominus) per apostolum (1 Tim 2,14): Quoniam *Adam non peccavit*, sed mulier peccans transgressione fuit. Salvabitur autem propter filiorum procreationem [si tamen in] fide manserint ([1]).

El Santo obispo pudo justificar su extraña versión ([2]) acudiendo al simbolismo del matrimonio Cristo/Iglesia ([3]), como lo hizo más tarde ANASTASIO SIN. ([4]).

Para un eclesiástico el relato bíblico es muy claro y no da margen a duda sobre el pecado de Adán. La mentalidad de s. Hilario tampoco hace misterio. Surge la duda sobre una posible tradición antigua, demasiado aferrada al simbolismo Cristo/Iglesia, que no quiso ver en modo alguno el pecado de Adán.

La actitud de s. Anastasio sinaíta no pudo ser improvisada, ni nació de solas exegesis hebreas, paraeclesiásticas. El indudable atavismo de sus interpretaciones da lugar a creer que no faltaron en la antigua Iglesia, quienes en virtud del simbolismo cristológico se negaron a ver pecado alguno en Adán.

([1]) *Tract. Myster.* I, 3.

([2]) Es variante única. No la he encontrado registrada por WORDSWORTH-WHITE. *Novum Testamentum latine*, Oxford 1889 ss.

([3]) *Tract. Myster.* I, 3: « Ecclesia igitur ex publicanis et peccatoribus et gentibus est; solo suo secundo et caelesti Adam non peccante, ipsa peccatrix per generationem filiorum in fide manentium erit salva ».

([4]) Cf. supra p. 314. Agregar *in Hexaem.* lib. XI; *PG* 89, 1030 A: « Audisti quomodo non peccavit Adam, ut qui non fuerit deceptus? non dicit enim: ' Decepit me mulier '. Non dicit: Me supplantavit, aut ea mihi fuit peccati consiliatrix, ne conferat culpam in eum qui ipsam ei dedit. Poterat enim se defendere et Deo respondere dicens: Recte habebam cum prius essem solus; sed adiutrix quam dedisti mihi non erat adiutrix, sed inimica et insidiatrix ». *Ibid.* 1030 CD: « Quoniam mulierem Ecclesiam solam, non autem Adamum Christum decepit. ' Nunc *enim*, inquit (Ioh 12,31), venit princeps mundi huius, et in me nihil invenit '. Unde etiam ratam et acceptam habens Deus insontis Adami responsionem in figuram Christi qui non peccavit, cum dixisset ' Mulier quam dedisti mecum, ea mihi dedit ex ligno et comedi ' (Gen 3,12), nihil amplius eum interrogat, sed statim ad eam vadit ... Quomodo autem de Adam a Deo accusata, de illo non respondet, sed de se? An non est perspicuum quod ostendens peccatum non cadere in Adamum? ... ». Cf. *ibid.* 1031.

* * *

Fuera del ámbito de la Magna Iglesia, conocida es la posición de los *escritos ps.clementinos*. Sola Eva faltó.

> Porque a lo que me persuado, ni Adán fué transgresor (*παραβάτης*), formado como estaba por las manos de Dios *ὁ ὑπὸ τῶν τοῦ θεοῦ χειρῶν κυοφορηθείς* (¹); ni ebrio Noé, que fué hallado justo más que todo el mundo ... (²).

Un hombre tan mimosamente concebido por las manos de Dios repugna que incurra en pecado. El espíritu de profecía (*τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως αὐτοῦ πνεῦμα*) que otorgó Dios aun a vulgares hijos de hombres, hubo de informar mayormente al protoplasto. El relato de la presunta caída de Adán denuncia 'ipso facto' su índole adulterina (³). Quien admitiera el pecado de Adán acusaría de rechazo a aquél, cuya imagen era. Dios no puede conferir el magno y santo espíritu de presciencia a un injusto.

> Si alguien no admite que el hombre concebido por las manos de Dios poseía el santo Espíritu de Cristo, ¿cómo se librará de impiedad suma otorgándoselo a cualquier otro, nacido de gota impura (*ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος*)? Será en cambio devotísimo si se lo deniega a otro y dice que solo aquel le tuvo, que trascurre el tiempo mudando formas junto con los nombres, desde el principio de él hasta llegar a los tiempos suyos y poseer el descanso para siempre, luego de ungido con la misericordia de Dios, a causa de los trabajos. Este ha recibido el honor de mandar y enseñorear a todos los elementos del aire y de la tierra y de las aguas. Y además de eso tuvo el hálito (*τὴν πνοήν*) del mismo que hizo al hombre, a manera de vestidura irrompible del alma (*ψυχῆς ἄρρηκτον περιβολήν*) a fin de que pudiera ser inmortal (¹).

El aliento del creador protegía al primer hombre, a guisa de vestido incorruptible del alma, contra la muerte del pecado.

(¹) La frase reincide en *Homil. III*, 17,1 y 20,1. Véase G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin 1958, p. 145 ss. -- Cf. s. IGNACIO ANT., *Ephes* 18,2.

(²) *Homil. II*, 52,2. Cf. W. STAERK, *Eva-Maria*, *ZNW* 33, 1934, 98.

(³) Véase con todo *Recogn.* V, 17 y *Homil X*, 11,2; *Recogn. VI*, 9 y *Homil XI*, 26,1. Cf. STRECKER o. c. 147,1.

(¹) *Homil III*, 20. Cf. *ibid.* 17.

Algunos rabinos habían de hacer de Adán el más sabio de los hombres (¹). Otros le confirieron la vida eterna (²). La impecancia ps.clementina era secuela necesaria del magno y santo espíritu de Cristo, derramado en abundancia sobre el protoplasto. En consecuencia tenía la presciencia (ἡ πρόγνωσις), un cierto don profético que le unía a Dios. La ocupación del ' verus propheta ' era en Adán igual que en Jesús. Quien posee la mente siempre fija en Dios, dándole culto, y ' trae la Gnosis en vez del error ' (³), ni cae en engaño ni puede pecar. Al paso que Eva, principio femenino y toda error (⁴) sucumbe a Satanás, incapaz de vivir en las alturas de Adán.

Eva distaba de su marido ' como lo participado de la substancia (primera), como la luna del sol, el fuego de la luz ' (⁵). La razón última de la impecancia del uno y de la fragilidad de la otra (⁶) es congénita y proviene de Dios. El creador los hizo de índole muy diversa (⁷).

Y es obvio que a tan diversa constitución como la de ambos — el uno orientado enteramente a Dios y la otra al error — respondan actos contrarios.

Los escritos ps.clementinos esconden su filosofía, posiblemente la misma que se dejó sentir entre los apócrifos arriba examinados. Antes de formularla aún, pasemos a definir la actitud de Taciano, que merece capítulo aparte.

* * *

Taciano es de las figuras más sugestivas del siglo II. A igual distancia de s. Justino y de los valentinianos, su posición en torno a los primeros padres adquiere particular relieve. Sobre su teología de Adán estamos informados largamente por s. Ireneo, por Clemente Al. y por él mismo.

(¹) *Pesikta* 34 a.

(²) *Bammidbar rabba* c. 16. Véase F. WEBER, *Jüdische Theologie*, 214 s.; G. STRECKER, *Judenchristentum* 147 s.

(³) *Homil XI*, 19,2. Otros textos en STRECKER, o. c. 151 s.

(⁴) *Homil III*, 27.

(⁵) *Homil III*, 22.

(⁶) Cf. E. PETERSON, *Frühkirche Judentum und Gnosis*, Rom 1959 p. 214 ss.

(⁷) *Homil III*, 22,1.

Dejémosle hablar primero a él en su 'oratio ad graecos'. Va allí dramatizando la prehistoria de las relaciones entre el alma y el espíritu, y escribe:

> No es nuestra alma inmortal por sí misma, sino mortal; pero capaz es también de no morir (1) ... Ni es el alma la que salva al espíritu, sino que se salva por él ... Por eso, cuando vive sola (*μόνη μὲν διαιτωμένη*) (2) se inclina abajo hacia la materia, muriendo junto con la carne. Mas formando matrimonio con el espíritu de Dios, ya no carece de ayuda y se levanta a las regiones adonde la guía el espíritu. Porque la morada del espíritu está en lo alto; mas el origen del alma es de abajo (3). Ahora bien, en un principio el espíritu habitaba junto con el alma; mas al no querer ésta seguirle, el espíritu la abandonó (*τὸ δὲ πνεῦμα ταύτην ἕπεσθαι μὴ βοελομένην αὐτῷ καταλέλοιπεν*); y ella, que conservaba una como centella de su virtud, pero que por la separación (*διὰ τὸν χωρισμόν*) ya no era capaz de contemplar lo perfecto, en su búsqueda de Dios fingióse por extravío multitud de dioses, siguiendo a los démones embusteros (4).

Sin mentar a Adán y Eva, TACIANO alude a un matrimonio entre el espíritu y el alma. Aquél, dotado de fortaleza y vida inmortal hace las veces de marido (5); el alma, mortal y débil, las de mujer. Si el alma hubiera permanecido unida al espíritu, habría gozado el privilegio de la inmortalidad esencial al marido. Roto el matrimonio, por culpa del alma, el espíritu continuó mirando a Dios. El alma, reducida a soledad y sin la ayuda del esposo, dejóse llevar de su natural inclinación rastrera y murió con la carne.

Supone una vez Filón (6) que las almas descendieron de la mansión celeste a la tierra, por incapaces de soportar la saciedad de los bienes divinos (*τὸν θείων ἀγαθῶν κόρον οὐ δυνηθεῖσαι*

(1) Cf. TEÓFILO ANT., *ad Aautol.* II, 24; II, 27.

(2) Cf. *ProtIac* 13,1 *ὁ ὄφις ... εὗρεν τὴν Εὕαν μόνην.* Recuérdense los testimonios de la soledad de Eva.

(3) Cf. HIPPOL., *Ref VI*, 19,3 W. 144,13 ss.; 18,7 W 145,1 ss. (simonianos).

(4) TAC., *Ad graecos* 13.

(5) Entre los rabinos el Espíritu se presentaba unas veces como masculino y otras como femenino. Aun en el uso bíblico *ruah* es ambivalente. Cf. *Kohel. rabba* in 7,27; in 10,16; *Pirke R. Eliezer* 39. Véase F. WEBER, *Jüdische Theologie* 191.

(6) *Quis rer. div. heres* 240.

φέρειν). Su pecado estuvo en la incapacidad de sufrir la contemplación propia del espíritu (1). El tema había de tener larga historia. Taciano silencia el motivo que indujo al alma a separarse del espíritu. Pudo ser el hastío, la lasitud. A juzgar por unas líneas algo posteriores, acabó todo en insubordinación (2).

El matrimonio del alma con el espíritu congénito no significa que el pneuma fuera esencial al alma — de lo contrario tampoco le hubiera podido abandonar — sino que Dios creó al alma en comunión gratuita con el espíritu para que siguiera su misma suerte inmortal. Pecó el alma, no el espíritu. Faltó el elemento débil, no el fuerte. Y sea por cansancio de los bienes divinos, sea por amor a los materiales, se deshizo el matrimonio.

La historia de Adán y Eva repetiría el cisma en un plano inferior, sin cambiar las líneas generales, que definen el paradigma de todo pecado. Taciano conoce la historia del Génesis 3, y sabe como su maestro s. Justino que Adán no se libró del pecado. ¿Pensaba en nuestros primeros padres al narrar con trazos tan firmes el matrimonio y divorcio entre el espíritu y el alma?

> En efecto, el Verbo celeste, espíritu venido del Espíritu y logos venido de la Virtud racional, a imitación del Padre que le engendrara, hizo al hombre imagen de la inmortalidad, a fin de que como en Dios se da la incorrupción, así el hombre, partícipe de la suerte de Dios, posea el ser inmortal ... Sucedió sin embargo que a uno que por ser criatura primogénita (*διά τὸ πρωτόγονον*) aventajaba a los demás en inteligencia, le siguieron los hombres y los ángeles, y le proclamaron dios; a aquel justamente que se había rebelado contra la ley de Dios. Y entonces la virtud del Verbo negó su convivencia (*τῆς σὺν αὐτῷ διαίτης*) no sólo a quien había sido cabeza de aquel loco orgullo, sino también a cuantos le habían seguido. Y el hombre, que había sido creado a imagen de Dios, al apartarse de él el espíritu más poderoso (*χωρισθέντος ἀπ' αὐτοῦ τοῦ πνεύματος*), quedó hecho mortal (3).

Atento a dar la médula de la rebelión de ángeles y hombres, Taciano descuida el elemento minucioso, literal y anecdótico.

(1) Cf. M. Harl, *Adam et les deux Arbres* RSR 50, 1962, 356 s.

(2) *Ad graec.* 13 in fine: « Las (almas) que obedecen a la sabiduria, a sí mismas se atraen el espíritu congénito (*τὸ πνεῦμα συγγενές*), mas las que no le obedecen, sino que rechazan al ministro del Dios paciente, se muestran en guerra con Dios, más que religiosas ».

(3) Tac., *ad graec.* 7.

Sin negar la clásica historia del pecado angélico (cf. Gen 6) ni la de nuestros primeros padres, retiene únicamente lo esencial (1). No es, como en el c. 13, el alma la que se aparta del espíritu, sino el hombre, hecho imagen de la inmortalidad y en posesión del espíritu de Dios, quien declina Su seguimiento para obedecer al príncipe de la apostasía, y se aparta del pneuma inmortal. En el fondo, el mismo drama; pero con pormenores que le acercan a nosotros. Al matrimonio espíritu/alma le sucede el espíritu/hombre.

A no dudarlo, el silencio de Adán y Eva es solo relativo. Para Taciano cuenta la suerte del hombre, creado a imagen de Dios, que decayó de la inmortalidad congénita para venir a la condición mortal. Piensa en el c. 7 lo mismo que en el 13. La tragedia fué una sola. Hubo primero un alma, un hombre, sujeto al espíritu de Dios, e inmortal como él. Sobrevino luego — quizá por hartura, o por apetencias extrañas al espíritu — un rompimiento. Y por seguir a quien no era dios, se hizo mortal.

Taciano jamás niega el valor histórico de los primeros padres, por compendiarlos en la suerte del género humano. Si algo ha quedado fijo indisolublemente a la memoria de Taciano, es su doctrina sobre la condenación irremisible de Adán (2). Aun en la hipótesis de que el error viniera mucho después de la 'orat. ad graecos', no es presumible un cambio total de sentido histórico. Ninguno que yo sepa denegó a los primeros padres su existencia real. El Taciano encratita cargó la mano sobre la persona de Adán. El autor del discurso subrayó más bien el pecado del hombre (= alma) contra el espíritu de Dios, dentro de una visión

(1) Cf. A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris 1903 p. 65: Il est donc possible — et même assez vraisemblable, quand on se souvient que Tatien écrivit un livre de *Problèmes*, où il montrait certaines obscurités de l'Ancient Testament — que dans ce recit de la chute, si singulier à bien des égards, il n'ait eu d'autre source que le 3e chapitre de la Génèse, et qu'il ait voulu, d'une part, en éloignant tous les détails précis, transposer le vieux mythe juif en langage philosophique, et le rendre plus intelligible aux Hellènes, d'autre part, au moyen de certaines indications, faire entendre en quel sens il interprétait ce qui dans ce texte lui paraissait faire difficulté.

(2) Cf. IREN I, 28,1; III, 22,4; 23,1 ss. Véase F. BOLGIANI, *La tradizione eresiologica sull'encratismo I. Le notizie di Ireneo* (= Bolgiani I), Torino 1956-57 pp. 17 s. 37 ss.

suprahistórica. Hay sin duda un cambio de perspectiva, mas no contradicción.

A mayor abundamiento, viene el testimonio cualificado del alejandrino Clemente en una cita literal de Taciano. Va hablando el *Stromateus* de una exegesis encratita sobre Rom 7,2:

> Pienso que (*οἶμαι*) (1) Taciano el siro se atreve a dogmatizar tales cosas. Escribe efectivamente a la letra en el tratado ' Sobre la perfección según el Salvador ': « (Pablo) aplica la sinfonía (= el acuerdo común) (2) a la oración (3) mientras el comercio carnal (*κοινωνία . . . φθορᾶς*) deshace la plegaria. Y con toda circunspección, mediante la condescendencia, viene a prohibir (tal comercio). Pues al otorgar que vengan nuevamente a unirse a causa de Satanás y de la incontinencia, dió a entender que quien le obedeciera (en esto) vendría a servir a dos señores: a saber, mediante la sinfonía (= oración) a Dios, mediante la discordia a la intemperancia y fornicación y diablo ». Esto dice (Taciano) explicando al Apóstol (4).

Tampoco aquí menciona Taciano a los primeros padres, ni habla siquiera de ningún pecado de origen. En exegesis a 1 Cor 7,5 declara el alcance de dos expresiones capitales, la *συμφωνία* implícita en el paulino *ἐκ συμφώνου*, y la *κοινωνία φθορᾶς* escondida en el *ἐπὶ αὐτὸ γίνεσθαι* del Apóstol. La *sinfonía* denuncia la oración, mientras la *koinonia* delata el comercio carnal. San Pablo supone la coexistencia entre hombre y mujer, y nada hace sospechar que para Taciano tal coexistencia sea ilícita, como no lo pudo ser en Adán y Eva.

La novedad encratita de Taciano está en lo que sigue. Según él en 1 Cor 7,5 apunta el Apóstol el contraste entre la oración y la comunión carnal. La una es incompatible con la otra: o marido y mujer oran en armonía, uniéndose a Dios, o se apartan de Dios

(1) Sobre la fuerza de esta expresión, F. BOLGIANI, *Encratismo* II.61 s. nota y 100, 2.

(2) El acuerdo de que habla en 1 Cor 7,5: « No os defraudéis el uno al otro, a no ser de común acuerdo (*ἐκ συμφώνου*) por un tiempo, con el fin de vacar a la oración (*τῇ προσευχῇ*) y luego tornar a juntaros, no sea que os tiente Satanás a causa de vuestra incontinencia ».

(3) En otras palabras, el Apóstol junta el acuerdo mutuo con la plegaria. Leo *συμφωνίαν* con L y no *συμφωνία* con STÄHLIN, MARAN.

(4) CLEM., *Strom III*, 12,81,1 s. (II.232,22 ss.). Cf. F. BOLGIANI, *Encratismo* II.99 ss.

para unirse entre sí. La plegaria es *συμφωνία*, el comercio carnal *ἀσυμφωνία*. Pablo no aconseja la unión conyugal, en sí ilícita por su incompatibilidad con la unión con Dios. La tolera, disimulando malamente (*κατὰ συγγνώμην*) su reprobación. No puede aconsejar a nadie que sirva a dos señores, a Dios mediante la *συμφωνία* para orar, y a la intemperancia mediante la *ἀσυμφωνία* para el acto carnal. Sabiendo leerle, bien claro está según Taciano que el Apóstol solo desea la *συζυγία* de hombre y mujer, siempre unidos con Dios.

La mentalidad tacianea se mueve en la misma línea encratita de anteriores documentos. Ninguno como él ha formulado explícita la incompatibilidad entre la unión con Dios en la plegaria de común acuerdo (*ἐκ συμφώνου*) entre los cónyuges, y la comunión carnal, que destruye la plegaria.

Salta a la vista la aplicación a Adán y Eva. Dios los quiso, como san Pablo, en sinfonía perfecta para la alabanza y culto divino. El matrimonio carnal destruyó tales designios. Eva se apartó de Adán (y de los ángeles), sin querer glorificar a Dios y unírsele para la oración; fué a unirse con la serpiente, en comunión adulterina. Así como el Alma, que primero hacía matrimonio purísimo con el Espíritu para gozar de los bienes superiores, se apartó de él, a fin de unirse adulterinamente a la materia.

El verdadero matrimonio, según Taciano, es el que se une para orar y alabar a Dios. Y ése no solo le gusta a Dios (resp. al Apóstol), sino que lo manda El como único agradable a sus ojos (1). El comercio carnal, esencialmente contrario a la unión con Dios, no puede menos de ser ilícito. Así fué entre Adán y Eva, y así continúa en la nueva ley.

Sin haber mencionado a los primeros padres, Taciano ha sabido darnos las mejores premisas para entender la ideología de anteriores documentos. Y en particular, la culpabilidad de la separación de Eva fundada en lo específico del acto carnal. Dios quiso a Adán y Eva unidos en la tarea angélica de alabarle y glorificarle. Eva deshizo los designios de Dios, quebrando la unión (*τῇ προσευχῇ*) con El, y entablando la comunión carnal, *simbolizada* (2) en el engaño adulterino de la serpiente. Lo que ocurrió

(1) Véase la exégesis encratita de *Phil.* 3,20 (nostra autem conversatio in caelis est) por CASIANO, en CLEM. Al., *Strom.* III, 14, 95, 2 s.

(2) No precisamente *realizada*, como en su dia explicaremos, Dios mediante. Cf. *Gregorianum* 1964.

en el paraíso denunciaba, según Taciano, las leyes que habían de gobernar todo matrimonio. El *γάμος* había de ser siempre espiritual, igual que la *συζυγία* prehistórica entre el Espíritu y el Alma. Matrimonio virginal entre esposos unidos siempre en Dios.

* * *

No solo el discípulo de s. Justino, sino todos *los gnósticos* admitían — salvo quizá muy contadas excepciones — el pecado histórico de Adán y Eva. Pero por encima del drama del paraíso, situaban su paradigma real, más verdadero aún que la historia: el pecado de Sophia.

Había en efecto (1) mucho antes de la creación del mundo, una región — el Pleroma — donde se prefiguraban los futuros elementos y aun sucesos históricos. También se prefiguró, y con importancia capital, el pecado de Adán y Eva. Érase un matrimonio Theletos/Sophia, destinado como todos los demás que llenaban el Pleroma, a contemplar a Dios, mediante el seguimiento del Espíritu Santo. Sophia, la mujer, no sufriendo dilaciones, quiso obrar por su cuenta y riesgo, apartándose del marido. Y en lugar de lograr su intento, cayó víctima de toda clase de pasiones materiales, que obligaron al Unigénito a desterrarla del Pleroma. Theletos, el marido, permaneció dentro.

A vueltas de otros pormenores, en este mito se anticipa el pecado original. También en el Pleroma, lo femenino representa la parte sensible a la pasión. Lo masculino, lo noble e impasible. Marido y mujer unidos hacen lo que solo el marido. La separación vino por culpa de la mujer (2).

Fuera del Pleroma la escisión entre el personaje masculino y femenino se descubre en cualquiera de las variantes míticas de Sophia. Lo que dentro hacía unidad de ' syzygia ', se disocia

(1) Aludo especialmente a los valentinianos, por ser los más explícitos.

(2) Cf. IREN I, 2,2. — El tema se halla también entre los barbelognósticos: IREN I, 29,4 y *Apocryphon Iohannis* 36,16 ss. (Till) = Codex II 9,25 ss. III 14,9 ss. IV 15,1 ss. (Krause-Labib); *Hypostasis Archontum* 142,5 ss.; *Die Koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi* 146,14 ss. — Véase H. M. SCHENKE, *Nag-Hamadi Studien I, Zeitschr. f. Relig. u. Geistesgeschichte* 14 (1962), 58; id. *Nag-Hamadi Studien III*, 356 ss.

luego, yendo lo masculino (= Cristo) por un lado, y lo femenino (Sophia) por otro. También entonces la falta viene de Sophia.

La oveja perdida, símbolo de Sophia, dejó a las 99 arriba, en los montes, y extravióse en el mundo por iniciativa propia [1], saliendo del Uno. También la Samaritana, símbolo de la Iglesia, abandonó en el cielo a su verdadero esposo, para unirse a la materia, representada en los Seis con quienes fornicó [2]. No es el Cristo quien espontáneamente abandona a Sophia; ni la Iglesia masculina de los ángeles la que se aparta por iniciativa propia de la femenina de los hombres. El desorden va siempre vinculado al elemento débil, femenino.

El tránsito del Cristo a Adán y de Sophia a Eva, aunque solo implícito en la igualdad Anthropos = Cristo y Sophia = Madre de los Vivientes [3] de los antiguos documentos, y bastante más explícito en algunos de Nag-Hammadi [4] no ofrece en sí dificultad. Ni el Cristo es el Adán sensible, ni Sophia la Eva visible del paraíso. Cristo es el Hijo del Anthropos, primogénito de la creación. Sophia, la Jerusalén celeste, madre nuestra. Su separación mutua ha tenido lugar por un desorden 'sui generis', que trata de subrayar míticamente la inclinación de Sophia a la materia, opuesta a la del Cristo a Dios.

(1) Cf. IREN I, 8,4; *Evangelium Veritatis* 31,35 ss.; IREN I, 16,1 s.; II, 24,6.

(2) Cf. HERACLEÓN, apud ORIGEN. *In Ioh XIII*, 10 (Preuschen 234,7 ss.); 11 (235,16 ss.). Para el símbolo *Hexada materia* entre los valentinianos véase FR.-M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne* 175, 490 y 495. En linea similar la exegesis de la Samaritana de S. AGUSTÍN, *De div. quaest.* LXXXIII (qu. 64 § 7).

(3) Cf. IREN I, 21,5 a la luz de HIPPOL. *Ref VI*, 34,3 (WENDLAND 163,1). Fuera de los valentinianos véase EPIPH. *Haer 26*, 10,10 (HOLL I.288,17 s.); la 'Mater Viventium' de los ofitas de IREN I,30,1; y de los barbelognósticos de EPIPH. *Haer 23*, 10,10 (Holl. I.288,17 s.); la Vida y Madre de los vivientes entre los peratas de HIPPOL. *Ref V*, 16,13 (W 113,15 ss.). — Para la confusión de Eva = Mater Viventium cf. el Adán = Pater Vitae de EFRÉN (*contra las herejías*, himn. 53,2), a la luz de EPIPH. *Haer 30*, 2,8 (II.83,9) e *ibid.* 5,2 (II.85,18 s.). Véase H.-CH. PUECH, *Fragments de l'Apocalypse d'Allogène, Mélanges Franz Cumont* II, 952,2 y sobre todo 955 s. nota 4.

(4) Cf. en particular *UW* 161,33 con la extensa nota de su editor A. BÖHLIG pp. 72 ss.; 162,4; 163,3; y 164,1 ss. con la nota de la p. 80.

* * *

En las fábulas gnósticas, relativas al Anthropos andrógino, lo femenino encierra un significado cósmico, ausente del relato de Moisés, muy otro del sentido moral inherente al pecado de Eva. Es por tanto ilícito llevar al mito los pormenores últimos de la historia escrituraria. El paradigma retiene solo las dos tendencias contrarias entrañadas en el Hombre, concebido como espíritu/alma: la del espíritu, simbolizado en lo masculino (= Cristo, Iglesia angélica), hacia Dios; y la del alma, representada en lo femenino (= Sophia, Iglesia humana), hacia la materia. Contrastes similares a los que anidan en el hombre sensible, atraído por el espíritu o intelecto hacia las cosas superiores, y por la sensibilidad o alma hacia las materiales.

Por otra parte, salta a la vista el doble estadio de vida en el Adán histórico: antes y después de formada Eva. Antes, Adán contenía en unidad lo que luego vió fuera de sí. Si Eva salió de él, encarnando lo femenino, era porque primero vivía en él dominada por lo masculino. Nada hizo el hombre por que naciera la mujer. Pero con su anterior andrógina constitución, dió al menos lugar a que ella subsistiera aparte.

Y ello bastó para que una tradición exegética amiga de filosofar sobre el constitutivo interno del hombre, le haya proyectado hacia el texto bíblico, descubriendo en Adán y Eva los dos elementos (espíritu y alma, mente y sensibilidad) que hacen la historia humana.

Los gnósticos no innovaron. Les había precedido Filón elevando el matrimonio Adán/Eva a paradigma del complejo humano (mens/sensus), que prolonga en el tiempo el relato del paraíso. A Filón siguiéronle muchos eclesiásticos, de ortodoxia incontaminada. Entre otros destaca por lo feliz de sus fórmulas S. AMBROSIO. A la postre, sin habérselo quizá nunca planteado, el Santo será quien nos dé la solución definitiva del enigma que perseguimos: ¿por qué, según *EvPhil*, *PrIac*, *2 Henoch* y otros documentos [1], sólo pecó al parecer Eva, no Adán?

[1] V. gr. *Acta Thomae* c. 32 (LIPS. BONNET 149,3 ss.) no menciona a Adán entre los transgresores en un catálogo muy significativo; ibid. c. 88 (203,13 a la luz de la vers. siríaca). Cf. A. F. J. KLIJN, *The Acts of Thomas*, Leiden 1962 pp. 224 s. y 268. — A propósito de *Acta Andreae*

Responde s. Ambrosio, inspirado en Filón: porque ' unitas praevaricari non potest ' (1). Adán en soledad, antes de tener compañera, no pudo pecar, porque vivía en unidad, con la mente fija en Dios:

> Solus erat Adam et non est praevaricatus, quia mens eius adhaerebat Deo. Postquam vero ei mulier adiuncta est, non potuit inhaerere mandatis caelestibus (2).

El solitario Adán era símbolo del puro Intelecto, no porque no tuviera asimismo sensibilidad, sino porque predominaba en él la Mente dando unidad a su persona, y elevándola por entero a Dios. Al separársele Eva, símbolo de la *αἴσθησις* hecha consistente, sobrevino la discordia. Y ya no pudo volar a Dios. La sensibilidad se alió con la materia quebrando la unidad que con el Intelecto había tenido.

Es claro que para s. Ambrosio pecó Adán, y aun pudo históricamente haber pecado antes de la formación de Eva. Pero con arreglo al simbolismo filoniano, asimilado por él, la mente unida a Dios era impecable; y no solamente cuando representaba un Intelecto ideal, anterior a la creación de la mujer, sino también como signo del *νοῦς* unido a la *αἴσθησις* en su estado primitivo de sumisión a Dios, con predominio del espíritu (3). El pecado llegó cuando la mente perdió el control de la sensibilidad, por haber decaído de su vigor primero abandonando la unión con

---

5 ss. y las relaciones Adán/Eva véase H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen 1929 p. 160.

(1) *De paradiso* V, 26 (C. SCHENKEL 283,17 s.). Cf. K. STAEHLE, *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandreia*, Leipzig 1931.

(2) *Ep* 49,2; *PL* 16, 1154 A. Cf. ibid. 5: « Solus erat Adam, quando in paradiso constitutus est, solus erat et quando ad imaginem Dei factus est; sed non erat solus, quando de paradiso eiectus est ». Véase W. SEIBEL, *Fleisch und Geist*, München 1958, p. 92 ss.

(3) Cf. M. HARL, *Adam et les deux Arbres* 345,43 y 363,69. — Véase S. AMBROSIO, *De Abraham* II, 11,84 (634,25 ss.): « Diximus enim masculi nomine mentem (- *νοῦν*) significari, quod sit validus mentis vigor et animam in sui copulam trahat sitque vehementior tanquam sexu potior et virili validitate »; *De Noe et arca* 11,38 (436,26 ss.). - Otras citas del Santo y de Filón, en W. SEIBEL, *Fleisch und Geist* 27 ss. Alguna significativa resonancia pagana (Prometeo y Epimeteo), de análogo contenido doctrinal, en ZÓSIMO, *Sobre la Omega* 13 in fine: véase FESTUGIÈRE, *L'astrologie et les Sciences occultes*, Paris 1950 pp. 270 y 272, 1.

Dios. Sobre el atractivo divino predominó el de la materia. Se quebró la unidad primera (Intellectus/sensus).

No es otra la ideología de los gnósticos, ni la razón última de la extraña impecancia atribuída a Adán por *EvPhil*, *ProtIac*, 2 *Henoch* y otros documentos. Símbolo del Intelecto adherido a Dios y a sus mandamientos, con dominio despótico sobre la sensibilidad, Adán hubo de emplearse en alabar a Dios, viviendo de su vista. Símbolo de los sentidos, solicitados por la materia y concupiscencia, Eva no pudo menos de apartarse de Adán, al perder éste su primer vigor.

S. Anastasio Sinaíta eleva esto mismo al nivel cristológico. Adán simboliza a Cristo, Eva a la Iglesia. En el primer estadio — antes de arrancada Eva de Adán — la Iglesia hacía unidad perfecta con Cristo. En el segundo, arrancada la Iglesia de Cristo y hecha cautiva del diablo, adulteró con éste (resp. con la materia).

Las Homilías ps.clementinas dejan entrever un fondo análogo. Pero indudablemente se contaminaron con el tema del profetismo. La impecancia de Adán no se funda tanto en el simbolismo cuando en su dignidad personal (1). Aun así, en el mecanismo de ella apenas distan de la explicación filoniana. Porque el Adán ps.clementino posee, como imagen de Dios, un espíritu divino incompatible con el pecado (2).

Por esta vía queda además resuelto (3) un elemento del *EvPhil* no recogido por las noticias hasta ahora analizadas; a saber, la

(1) Cf. H.-J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950 p. 7 ss.; *Urgemeinde Judenchristentum Gnosis*, Tübingen 1956, p. *43* ss.

(2) Cf. Filón, *De opificio mundi* 69-71; s. Ambrosio, *Ep.* 43, 14 s.; *Ps.clem. Homil III*, 20 s.

(3) Apunto en nota la solución plausible a una dificultad clásica del escrito *ad Diognetum*, en la cláusula final. El anónimo anima a usar bien del árbol de la ciencia y del de la vida, de que abusaron los primeros padres por engaño de la serpiente: « Que *la ciencia* se identifique con tu corazón, y el Logos de verdad, penetrando en tí, sea tu *vida*. Si llevas en él el árbol del Verbo y su fruto, recogerás siempre las cosas que de Dios deseamos (*τρυγήσεις ἀεὶ τὰ παρὰ Θεῷ ποθούμενα*), a las cuales no tiene acceso la serpiente ni el engaño las infecta, ni es corrompida Eva (por la serpiente), sino que es creída (= respetada) virgen (*οὐδὲ Εὔα φθείρεται, ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται*) » [*ad Diognetum* XII, 8]. El autor, aluda o no a 2 Cor 11,2-3 apunta la idea de s. Pablo. Eva debió mantenerse virgen, sin corromper su inteligencia, mediante la lealtad y santidad debida a Dios. Habría evitado la seducción y pérdida de la virginidad

solidaridad del hombre en la muerte ocasionada por la mujer. Lo obvio habría sido que muriera la que pecó; mas no que arrastrara consigo a la muerte a quien, al parecer, no había faltado. *EvPhil* dice sin embargo taxativamente: ' Si la mujer no se hubiera apartado del hombre, tampoco hubiera muerto *junto con el hombre* '.

La solución la da s. Ambrosio:

> Caro causa fuit corrumpendae *etiam* animae (¹)... (Mulier) divinum praevaricata mandatum *etiam* virum suum traxerit in errorem et incentivum eius exstiterit (²).

La muerte de Eva arrastró la de Adán. El pecado de los sentidos no va solo en el hombre, sino que envuelve asimismo a la mente. Eva come primero, pero luego Adán. Ambos se desordenan, a raíz del pecado de Eva, y ambos pecan, mereciendo la muerte.

---

de mente. El enemigo solo tiene acceso a quien no ama la vida verdadera ni alimenta en temor y esperanza la ciencia de Dios.

Ninguna alusión a María ni a la Iglesia, sino solo a la primera mujer. La parénesis trata de evitar lo que en el paraíso ocurrió. El anónimo no niega la corrupción de Eva. Sólo dice que siguiendo sus consejos ' ni Eva pierde la virginidad por seducción de la serpiente, sino que es respetada en ella '. La frase para tantos enigmática resulta muy asequible (*οὐδὲ Εὔα φθείρεται, ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται*). *Παρθένος* es atributo, *πιστεύεται* está en pasivo; y lo mismo que *φθείρεται* sobreentiende un *ὑπὸ τοῦ ὄφεως*. Y según eso « ni Eva es corrompida (por la serpiente), sino que es creída virgen (respetada en su virginidad) ».

Es extraño que entre las versiones presentadas por Marrou (*A Diognète*, p. 85) no figure ninguna similar. Véase la solución últimamente ofrecida por P. NAUTIN, *Lettres et Écrivains chrétienes des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961 p. 169 s.

(¹) *Noe* V, 12 (421, 13 s.).

(²) *De paradiso* X, 47 (304,23 ss.). — Cf. *Expos. in Luc* IV, 63 (C. et H. SCHENKEL 171,1 ss.): « Ubi caro concupiverit, conpatientis quoque animi constantia defetiscit et mens consortio amoris inflectitur — duo enim in carne una sunt (Gen 2,24) atque ita mors inrepit sceleris effectu temptante diabolo, carne suadente »; y sobre todo *ibid.* 66: « Hunc ergo Adam, hanc Evam dominus liberaturus advenit, quorum alter ad imaginem dei factus est, altera virtutem sui accipiens viri, quandiu fuit subdita fortiori, unam gerebant in uno spiritu Deo placitam voluntatem et in paradiso positi Dei vitae caelestis operabantur alimoniam. Posteaquam vero caro suadere diversum et legem coepit propriam non tenere, paradisi exules facti in hunc inferiorem demersumque locum peccati merito reciderunt ». Véase SEIBEL, *o. c.* 39 ss.

Entendemos por fin la filosofía de la pretendida impecancia de Adán. También él pecó por solidaridad con Eva. Faltó el Intelecto por solidaridad física con los sentidos. El pecado arraiga en lo débil, y éste debilita al fuerte. En mandando Adán, no hubiera faltado Eva.

* * *

Resumiendo. Adán y Eva unidos hacen lo que solo Adán, el contemplativo y hombre de oración, el profeta dotado del Espíritu de presciencia, el Intelecto o Espíritu incontaminado, el Cristo. Separados, hacen lo que sola Eva, la que no sufre orar ni dar culto a Dios, la débil Alma mortal, la sensibilidad atraída a lo bajo, la Iglesia arrebatada y cautiva. En cualesquier simbolismos, Adán por sí solo es impecable; su vida está en la comunión con Dios. Eva abandonada a sus fuerzas se inclina al mal; su vida está en el adulterio con la serpiente (materia, concupiscencia). La mujer se apartó del marido y unióse a ella, arrastrando luego al mismo pecado a Adán. Quienes debieran haberse mantenido en comunión con Dios, se unieron a raíz del cisma con el enemigo.

Tal es la ideología común a los documentos hebreos, gnósticos y eclesiásticos de los siglos primeros. ¿Hubo adulterio estricto con la serpiente, o se unieron Adán y Eva en matrimonio contra la voluntad de Dios? En otra ocasión lo veremos.

A. Orbe S. I.

La chronique brève de 1352

Texte, traduction et commentaire

Première partie: de 1205 à 1327

La chronique brève du XIVe siècle, découverte, publiée et traduite en russe par B. T. Gorjanov, appelait un commentaire (1). En essayant de le composer nous nous sommes rendus compte qu'il était utile aussi, voire nécessaire, de réimprimer, ou plutôt de rééditer le texte. Des photographies dues à l'obligeance de M. Michel Laskaris, Corfou, ont permis d'entreprendre le travail. Notre édition vise surtout à être utile aux historiens. C'est pourquoi on a divisé le texte en petits paragraphes — 56 en tout — dont chacun est précédé de la date, aussi complète et exacte que possible, des faits qui y sont rapportés. On a normalisé l'orthographe quand la divergence des graphies n'impliquait pas une différence phonétique. Toutefois quand il s'agissait de noms propres on a reproduit en apparat la forme du manuscrit. On a signalé, et à l'occasion, comblé, plusieurs 〈lacunes〉, et mis une fois (§ 22) entre [crochets] quelques mots insérés par erreur. Quand nos lectures diffèrent de celles de M. Gorjanov sur quelque point d'importance historique — il s'agit surtout de dates — on a indiqué les siennes en apparat (*g*). En marge on a reproduit les numéros des pages et de chaque cinquième ligne du texte de l'*editio princeps*. N'ayant pas vu le manuscrit nous devons renvoyer le lecteur aux catalogues et à l'introduction de M. Gorjanov. Mais, pour ce qui concerne l'écriture des folios 174-174v, qui contiennent la chronique, et que M. Gorjanov date du XVIe siècle, un paléographe aussi averti que le regretté Ciro Giannelli la datait sans hésitation de la fin du XIVe siècle. Le fait, d'ailleurs, n'influe pas sur la valeur historique du texte, qui est de première qualité, comme nous espérons le montrer dans notre commentaire.

(1) B. T. Gorianov, *Neizdannyj anonimnyj vizantijskij khronograf XIV veka*, Vizantijskij Vremennik, 2 (1949) 276-293.

1 6713/1205 (ind. 8) – 6730/1222 (ind. 10) I.3

f. 174 *Ὁ δεσπότης κῦρις Θεόδωρος ὁ Λάσκαρις, ὁ γαμβρὸς τοῦ βασιλέως* 281
κυροῦ Ἀλεξίου τοῦ Βαμβακοράβδου, πρὸ τοῦ παραλαβεῖν τοὺς Λατίνους τὴν Κωνσταντινούπολιν ἀπῆγεν εἰς τὴν Νίκαιαν· καὶ διαβιβάσας χρόνους δύο ἀνηγορεύθη βασιλεὺς ὑπὸ τῶν συνδραμόντων ὄχλων καὶ ἀρχόντων. καὶ βασιλεύσας χρόνους ιη' ἐκοιμήθη τῷ ,ςψκθ' ἔτει, καὶ ἐτάφη ἐν τῇ μονῇ τοῦ Ὑακίνθου, ἔνθα καὶ ὁ πενθερὸς αὐτοῦ τέθαπται καὶ ἡ τούτου σύζυγος.

2 6730/1222 (ind. 10) – 6763/1254 (ind. 13) XI.3

Ἐβασίλευσε δὲ ὁ γαμβρὸς αὐτοῦ κῦρις Ἰωάννης ὁ Βατάτζης τῷ ,ςψλγ' ἔτει· καὶ ζήσας ἔτη ⟨ξβ' καὶ βασιλεύσας ἔτη⟩ λγ' ἐκοιμήθη καὶ ἐτάφη ἐν τῇ μονῇ τῶν Σωσάνδρων.

3 6763/1254 (ind. 13) – 6766/1258 (ind. 1) VIII

Εἶτα ἐγένετο βασιλεὺς ὁ υἱὸς αὐτοῦ κῦρις Θεόδωρος Δούκας ὁ Λάσκαρις, τῷ ,ςψξβ' ἔτει· καὶ ἐβασίλευσεν ἔτη γ'· καὶ θανὼν ἐτάφη μετὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

4 6766/1258 (ind. 1) VIII – 6770/1261 (ind. 5) XII.25

Μηνὶ Αὐγούστῳ ἰνδικτιῶνος α' τοῦ αὐτοῦ ἔτους ἀνηγορεύθη βασιλεὺς ὁ υἱὸς αὐτοῦ κῦρις Ἰωάννης Δούκας ὁ Λάσκαρις, ὢν ἐτῶν οὔπω η'.

5 6767/1258 (ind. 2) XI.13, feria iv

Μηνὶ Νοεμβρίῳ ιγ' ἰνδικτιῶνος β', ἡμέρᾳ Παρασκευῇ, ἀνηγορεύθη δεσπότης κῦρις Μιχαὴλ ὁ Παλαιολόγος παρὰ τοῦ βασιλέως, κυροῦ Ἰωάννου Δούκα τοῦ Λάσκαρι.

1 Fons: Moskva, Biblioteka Gosudarstvennogo Istoričeskogo Museja (olim Bibliotheca Sancti Synodi) cod. 426 Savva (Matthaei 339, Vladimir 439), f. 174-174[v]. Ed. B. T. Gorjanov in Vizantijskij Vremennik 2 (1949) 281-287 (= *g*) Numerum paginarum et quinti cuiusque versus istius editionis in margine dextro apposui. Inscriptio: *χρονικὸν νέον ἐν συντόμῳ* 2 *βαμπαγκοραύδου* cod. 6 *ὑακύνθου* cod.

2 9 *ξβ'* ... *ἔτη* supplevi ex Georgio Acropolita 52 = 103,16-18 Heisenberg.

5 16 *Παρασκευῇ*: leg. *Τετάρτῃ*.

6 6767/1259 (ind. 2) I.1, feria iv

Τῷ δὲ ,ςψξζ' ἔτει, 'Ιανουαρίῳ α', ἡμέρᾳ Παρασκευῇ, ἀνηγορεύθη καὶ βασιλεὺς μετ' αὐτοῦ ἐν τῷ παλατίῳ τοῦ Νυμφαίου. εἶτα ἀφίκετο εἰς τὴν Νίκαιαν, ἔνθα καὶ ἐστέφθη ὑπὸ τοῦ πατριάρχου, κυροῦ 'Αρσενίου.

7 6769/1261 (ind. 4) VII. 25 - 6781/1272 (ind. 1) XI.8

'Ιουλίῳ δὲ κε', ἡμέρᾳ Τετράδι, τοῦ ,ςψξθ' ἔτους, ἰνδικτιῶνος δ', παρέλαβε τὴν Κωνσταντινούπολιν. καὶ ἐλθὼν ἐν ταύτῃ ἔστεψε καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ, κῦρον 'Ανδρόνικον τὸν Παλαιολόγον, βασιλέα, ὃς ἔσχε καὶ δέσποιναν Οὔγγρισσαν. 282

8 6791/1282 (ind. 11) XII.11

'Εν δὲ τῷ ,ςψϟα' ἔτει ἐκοιμήθη ὁ βασιλεὺς κῦρις Μιχαὴλ ὁ Παλαιολόγος ἐν τῇ Μακεδονίᾳ ἐν χωρίῳ τοῦ Παχωμίου, καὶ ἐτάφη εἰς τὴν Σηλυμβρίαν. ἐν τῇ μονῇ τοῦ Χριστοῦ.

9 6797/1289 (ind. 2) IV.17, die Dominico

'Απριλίῳ ιζ', ἡμέρᾳ Κυριακῇ ⟨ἔτους ,ςψϟζ'. . .⟩

10 6802/1294 (ind. 7) V.21, feria vi

⟨Μαΐῳ κα', ἡμέρᾳ Παρασκευῇ⟩ ἔτους ,ςωβ' ἐστέφθην ὁ βασιλεὺς κῦρις Μιχαήλ, ὁ υἱὸς τοῦ κυροῦ 'Ανδρονίκου, ἐν τῷ ναῷ τῆς 'Αγίας Σοφίας παρὰ τοῦ πατριάρχου, κυροῦ 'Ιωάννου τοῦ Σωζοπολίτου. οὗτος ἔσχε δέσποιναν τὴν κυρὰν Μαρίαν.

11 6805/1297 (ind. 10) III.25 6826/1317 (ind. 1) X.23 – 6829/1320 (ind. 4) X.12

f. 174v *Μηνὶ Μαρτίῳ κε', ἰνδικτιῶνος ι', τοῦ ,ςωε' ἔτους ἐγεννήθη ὁ περιπόθητος υἱὸς τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως κυροῦ Μιχαὴλ τοῦ Παλαιολόγου, ὁ κληθεὶς κῦρις 'Ανδρόνικος Κομνηνὸς ὁ Παλαιολόγος. τῷ δὲ ,ςωκς' ἔτει, ἰνδικτιῶνος α', 'Οκτωβρίῳ κγ', εὐλογήθη μετὰ τῆς δεσποίνης, κυρᾶς Εἰρήνης τῆς ἀπὸ 'Αλαμανίας, παρὰ τοῦ πατριάρχου, κυροῦ 'Ιωάννου τοῦ Γλυκέως. 'Οκτωβρίῳ δὲ μηνί, ἰνδικτιῶνος δ', ἐκοιμήθη ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν τῇ Θεσσαλονίκῃ, καὶ κατετέθη ἐκεῖσε.*

6 19 *Παρασκευῇ*: leg. *Τετάρτῃ*
7 25 *οὔγκρισαν* cod.
8 26 *,ςψϟα'* cod.: *,ςψϟς'* g
10 30 *Μαΐῳ. . Παρασκευῇ* suppleui ex Georgio Pachymere, Andr. Pal. III 1 II 195, 6-9 Bonn.

12 6828/1320 (ind. 3) III.22.23 6829/1321 (ind. 4) IV.19-20

Μαρτίῳ δὲ κα΄, ἰνδικτιῶνος γ΄, προεβλήθη πατριάρχης ὁ ἱερομόναχος κῦρις Γεράσιμος ὁ ἡγούμενος τῶν Μαγγάνων. καὶ τῇ ἐπαύριον, Κυριακῇ τῶν βαΐων, ἐχειροτονήθη παρὰ τοῦ Σάρδεων. Καὶ τῇ κ΄ τοῦ ἐρχομένου Ἀπριλίου τῆς ἰνδικτιῶνος δ΄ ἐκοιμήθη, καὶ ἐτάφη ἐν τῇ μονῇ τῶν Μαγγάνων.

13 6829/1321 (ind. 4) IV.19-20 – 6830/1322 (ind. 5) VII.17 aut 18

Τῷ ‚ϛωκθ΄ ἔτει, Κυριακῇ τοῦ Πάσχα, ἔφυγεν ὁ νέος βασιλεὺς κῦρις Ἀνδρόνικος ὁ Παλαιολόγος ἔξω. Καὶ τῇ ιη΄ τοῦ Ἰουλίου τῆς ἰνδικτιῶνος ε΄ τοῦ ‚ϛωλ΄ ἔτους ἐγένετο ἕνωσις καὶ ἀγάπη μετὰ τοῦ βασιλέως τοῦ πάππου αὐτοῦ ἐν τῇ πύλῃ τοῦ Ἁγίου Ῥωμανοῦ ἔξωθεν τοῦ κάστρου.

14 6832/1323 (ind. 7) XI.11.30

Νοεμβρίῳ ια΄ ἰνδικτιῶνος ζ΄ προεβλήθη πατριάρχης ὁ μοναχὸς Ἡσαΐας, ἡσυχαστὴς ὢν ἐν τῷ Ἄθωνι. καὶ τῇ λ΄ ἐχειροτονήθη παρὰ τοῦ μητροπολίτου Κυζίκου.

15 6833/1325 (ind. 8) II.2, sabbato

Μηνὶ Φεβρουαρίῳ β΄, ἰνδικτιῶνος θ΄ τοῦ ‚ϛωλδ΄ ἔτους ἐστέφθην ὁ βασιλεὺς κῦρις Ἀνδρόνικος ὁ Παλαιολόγος ἐν τῇ Ἁγίᾳ Σοφίᾳ, ὁ ἔγγονος τοῦ μεγάλου βασιλέως, παρὰ τοῦ πατριάρχου κυροῦ Ἡσαΐου.

16 6834/1326 (ind. 9) IV.6

Ἀπριλίῳ γ΄ ἰνδικτιῶνος θ΄ τοῦ ‚ϛωλδ΄ ἔτους παρέλαβον οἱ Μουσουλμάνοι τὴν Προῦσαν.

17 6835/1327 (ind. 10) V.12.13, feriis iii et iv

Μαΐῳ ιβ΄ ⟨ἰνδικτιῶνος ι΄⟩, ἡμέρᾳ γ΄, ὥρᾳ γ΄ τῆς νυκτὸς ἐγένετο σεισμὸς μέγας. καὶ τῇ ἐπαύριον παρέλαβον οἱ Μουσουλμάνοι τὸ Λοπάδιον.

12 45 *μαγκάνων* cod.

15 53 *‚ϛωλδ΄* cod.: *‚ϛωλϛ΄ g* 15 *ἔγκονος* cod.

16 57 *Μουσουλμ(ά)ν(οι)* cod.: *μουσουλμὴ g*

17 58 *Μαΐῳ ιβ΄* cod.: *Μαΐῳ g* Post *ιβ΄* pauca elementa ita deleta sunt ut legi nequeant 59 *Μουσουλμ(ά)ν(οι)* cod.: *μουσουλμή g* 60 *Λοπάδ(ιον)* cod.: *Λοπάδιν g*

18 6835/1327 (ind. 10) V.13

Κατὰ τὴν ιγ' τοῦ αὐτοῦ μηνὸς ἐποίησεν ὁ βασιλεὺς κῦρις Ἀνδρόνικος, ὁ ἔγγονος τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἕνωσιν μετὰ τοῦ βασιλέως
63 *Βουλγάρων Μιχαὴλ καὶ γαμβροῦ αὐτοῦ καὶ ἀπεσκίρτησε πάλιν ἀπὸ* 283
τὸν πάππον αὐτοῦ. 65

18 62 *ἔγκονος* cod. 63 *βουγάρων* cod.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

Nous présentons notre traduction notice par notice, faisant suivre chaque paragraphe de son commentaire. En tête de la traduction nous répétons la date complète, et nous indiquons les passages parallèles des historiens byzantins. Voici la liste alphabétique des éditions citées:

Chronicon breve de Graecorum imperatoribus ab anno 1341 ad annum 1453 e codice Vaticano Graeco 162, ed. R.-J. Loenertz in *Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 28 (1958) 204-215.

Ducas, *Historia Turcobyzantina (1341-1462)*, ex recensione Basilii Grecu (Scriptores Byzantini, I) Bucarest 1958.

Ephraemius, ed. I. Bekker (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae) Bonn 1840.

Georgius Acropolita, *Opera*, ed. A. Heisenberg (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana), Vol. I, Historia, Breviarium Historiae, Theodori Scutariotae additamenta, Leipzig 1903.

Georgius Pachymeres, *De Michaële et Andronico Palaeologis*, ed. I. Bekker (C.S.H.B.) 2 voll. Bonn 1835.

Ioannes Cantacuzenus, *Historiarum libri iv*, ed. L. Schopen (C.S.H.B.) 3 voll. Bonn 1828, 1831, 1832.

Lampros S., *Ἐνθυμήσεων ἤτοι χρονικῶν σημειωμάτων συλλογὴ πρώτη, Νέος Ἑλληνομνήμων*, 7 (1910) 113-313.

Lampros S.- Amantos K., *Βραχέα Χρονικά* (*Μνημεῖα τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας*, 1) Athènes 1932-1933. Cité: *Chron. br.*

Nicephorus Gregoras, *Byzantina Historia* (C.S.H.B.) 3 voll. Vol. 1-2 ed. L. Schopen, Bonn 1829 et 1830. Vol. 3 ed. I. Bekker, Bonn 1855.

Nicetas Choniata, *Byzantina Historia* (C.S.H.B.) ed. I. Bekker, Bonn 1835.

1. Théodore Ier Lascaris, empereur à Nicée

6713/1205 (ind. 8), printemps -- 6730/1222 (ind. 10) I.3
Acrop. 6-7 = 10,10-11,15; 18 = 31,10-32,11.

Le despote monseigneur Théodore Lascaris, le gendre de l'empereur monseigneur Alexis dit Sceptre-de-coton, avant que les Latins prissent Constantinople, s'en alla à Nicée. Au bout de deux ans il fut proclamé empereur par la foule et les nobles accourus de toutes parts. Il régna 18 ans, mourut l'année 6729 et fut enterré au monastère d'Hyacinthe, où est enterré aussi son beau-père et l'épouse de celui-ci.

Le chroniqueur résume Georges Acropolite, dont il emprunte jusqu'aux mots. L'emprunt est particulièrement manifeste à la fin de la notice. Parlant de la sépulture de Théodore Lascaris au monastère d'Hyacinthe à Nicée, Acropolite et notre anonyme écrivent:

Acropolite 18 = 32,9-11	Chronique
... *ἐν τῇ τοῦ Ὑακίνθου μονῇ, ἔνθα καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀλέξιος τέθαπται καὶ ἡ βασιλὶς Ἄννα, ἡ τούτου σύζυγος.*	... *ἐν τῇ μονῇ τοῦ Ὑακίνθου, ἔνθα καὶ ὁ πενθερὸς αὐτοῦ τέθαπται καὶ ἡ τούτου σύζυγος.*

Ce texte signifie littéralement que l'épouse d'Alexis III s'appelait Anne et reposait aux côtés de son mari, à Nicée. Or telle n'est pas la pensée d'Acropolite. Il sait, et il a dit ailleurs, que l'épouse d'Alexis III Ange s'appelait Euphrosyne, qu'elle mourut et fut ensevelie à Arta (1), et que la *basilis* Anne était l'épouse de Théodore Ier Lascaris, fille d'Alexis et d'Euphrosyne (2). L'équivo-

(1) Acrop. 10 = 17,23-25; Nic. Chon. 600,7.
(2) Acrop. 5 = 9,3-4; Nic. Chon. 674,1-2.

que, due à un emploi malheureux du pronom démonstratif, s'aggrave dans la chronique, parce que l'auteur a supprimé les noms propres, qui permettaient au lecteur attentif et averti de corriger le *lapsus calami* d'Acropolite.

Notre chroniqueur fait mourir Théodore Ier en 6729. Le chiffre est faux — nous le montrerons au paragraphe suivant — et contredit Acropolite, qui compte les années de Théodore Ier à partir de la fin du règne d'Alexis V Murtzuphle (1). Mais dans notre chronique le millésime 6729 est garanti par celui de 6762 pour l'avénement de Théodore II (§ 3). L'erreur n'est donc pas due à un copiste.

Naturellement, dépendant d'Acropolite, notre chroniqueur ignore le règne de Constantin XI Lascaris, frère et prédécesseur de Théodore (2), et il place implicitement en 1206 — au lieu de 1205 — l'élévation de Théodore à l'empire (3).

D'autre part il donne à l'empereur Alexis III Ange le surnom peu flatteur de *Βαμβακοράβδης*. On chercherait en vain ce sobriquet dans les historiens majeurs de l'époque. On le trouve seulement dans une lettre du pape Honorius III (1), dans la partie de la chro-

(1) Dans la chronique le manque de logique saute aux yeux, parce que la durée du règne est énoncée immédiatement après qu'on en a daté — implicitement mais clairement — le début de 1206. Acropolite au contraire parle de l'élévation à l'empire au commencement du chapitre 7 (= 11,5-9) et de la durée du règne à la fin du chapitre 18(=31,20). La distance voile l'incohérence.

(2) Constantin Lascaris, élu empereur en compétition avec Constantin Doucas, et ensuite désigné par le sort, fut proclamé empereur la nuit du 12 au 13 avril 1204 à Sainte-Sophie; Nic. Chon. 755,22-756,13; B. Sinogowitz, *Über das byzantinische Kaisertum nach dem vierten Kreuzzuge (1204-1205)*, Byzantinische Zeitschrift (= B. Z.) 45 (1952) 345-356; v. 351-353 (*Die Kaiserwahl in der Hagia Sophia am 13. April 1204*) et 353-356 (*Kaiser Konstantinos Laskaris 1204-1205*).

(3) Sinogowitz, B. Z. 45,348-351 (*Die Erhebung Theodors I. Laskaris zum Kaiser im Frühjahr 1205*); S. s'appuie surtout sur le discours de Nicétas Choniate à Théodore Lascaris, C. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, I, Venise 1872, 107-129. — A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des Lateinischen Kaisertums und der Griechenunion*, Sitzungsb. d. Bayer. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1923, 2. Abh.; v. 5-12 (*Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208*). Heisenberg a démontré que Théodore fut *couronné* entre le 30 mars et le 5 avril 1208, à Nicée.

(4) Le 4 septembre 1223 le pape Honorius III releva de l'excommunication Geoffroy de Villehardouin, prince d'Achaïe, et ratifia un accord

nique brève n° 52 non réimprimée par Lampros-Amantos [1], et au vers 150 du Poème historique sur la prise de Constantinople par les Francs et sa reprise par les Grecs [2].

2. Jean III Doucas Batatzès

6730/1222 (ind. 10) I.3 — 6763/1254 (ind. 13) XI.3
Acrop. 18 et 52 = 31,11-13 et 103,12-18.

Et son gendre, monseigneur Jean Batatzès, devint empereur l'an 5733. Il vécut ⟨62 ⟨années⟩ et en régna⟩ 33, et fut enterré au monastère de Sosandres.

Jean Doucas Batatzès épousa Irène, fille de Théodore Ier Lascaris, auquel il succéda le 3 janvier 6730/1222. Il mourut en 6763/1254, le 3 novembre [3], après un règne de 32 années et 10 mois, chiffre précis donné par le *Chronicon breve de Graecorum*

---

que venaient de conclure en Curie le représentant du prince et ceux de son clergé. On y stipulait entre autres « ut videlicet Ecclesiae vestrae possessiones suas quas obtinent et habuisse aliquando dignoscuntur a tempore coronationis Alexii Bambacoratii ab omni exactione ac iurisdictione liberas habeant laicali»; Innocentius III, *Epistolae*, ed. S. Baluzius, t. II, Paris 1692, 835-837. Réimprimé dans J. P. Migne, *Patrologiae Latinae t. 216* (Paris 1855), col. 968 D-969 A. Cf. A. Potthast, *Regesta Romanorum Pontificum*, t. I, Berlin 1874, n° 7077. P. Pressutti, *Regesta Honorii Papae III*, t. II, Rome 1895, 159 n° 4480. N. A. Bees, « *Bambacoratius* » *ein Beiname des Kaisers Alexios III. Angelos (1195-1203)* dans Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher, 3 (1922) 285-286. B. T. Gorjanov (Vizantijskij Vremennik, 2, 278 n. 1) estime qu'il faut lire *βαρβαροκαράβης* et renvoie à l'article de Bees, où l'on ne dit rien de tel, et à *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 2 (1905) 187-198, où l'on trouve un article de S. Lampros sur *Un chrysobulle inédit d'Alexis III le Grand Comnène, empereur de Trébizonde*!

(1) J. Müller, *Byzantinische Analekten*, Sitzungsber. d. kaiserl. Akad. d. Wissensch., Philol.-hist. Kl. 9, Wien 1852, 389, dernière ligne. Sur l'auteur de la chronique v. l'article de A. Gonzato, cité à la n. suivante.

(2) Sur ce poème, son auteur, ses éditions v. A. Gonzato, *Il romanzo bizantino di Alessandro e il codice Marciano 408* dans B.Z. 55 (1963)

(3) Acrop. 15 — 26,10-21. — V. Laurent, *Notes de chronographie et d'histoire byzantine*, Échos d'Orient (= É.O.), 36 (1937) 157-174; v. 162-165, *La date de la mort de l'empereur Jean III Batatsès*.

imperatoribus, qui mérite confiance, bien que la tradition, à commencer par Acropolite, l'ait arrondi en 33 années [1].

La lacune que nous avons comblée entre ⟨ ⟩ à l'aide d'Acropolite, est due à une homéotéleutie et prouverait à elle seule que le manuscrit n'est pas autographe.

La notice contient une autre faute, typique pour le copiste. On donne le millésime 6733 pour le début du règne. Or ce chiffre contredit à la fois celui de 6729, donné au § 1 comme date de la mort du prédécesseur, et celui de 6762, donné au § 3 pour l'avénement du successeur [2]. L'auteur avait donc écrit 6729. Le copiste a remplacé les dixaines et les unités par celles qu'il lisait un peu plus loin dans le chiffre 33, celui des années du règne. Il y a dans notre texte tout un groupe de fautes semblables [3].

3. Théodore II Doucas Lascaris

6763/1254 (ind. 13) XI.3 – 6766/1258 (ind. 1) VIII
Acrop. 74 – 153,20-25.

Ensuite son fils, monseigneur Théodore Doucas Lascaris, devint empereur, l'an 6762. Il régna trois années, mourut et fut enterré près de son père.

Théodore II Doucas Lascaris succéda à son père, Jean III Doucas Batatzès, en 6763/1254, comme nous avons vu (§ 2), non en 6762 comme veut notre chronique. Toutefois le chiffre est sûr, car il s'accorde avec le millésime 6729 pour le décès de Théodore Ier (§ 1). La faute de copie est ailleurs, dans le chiffre 3 qui exprime la durée du règne. En effet de 6762, 12e indiction, à la première indiction (6766), date donnée pour l'avénement du successeur (§ 4), il y a quatre années. Théodore II régna, d'après Acropolite, trois années, neuf mois et un certain nombre de jours. Une partie au moins de la tradition lui attribue quatre années de rè-

(1) *Chronicon breve de Graecorum imperatoribus* dans *Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* (= Ε.Ε.Β.Σ.), 28 (1958) 204-215; v. 206 n° 1.

(2) Rien dans le texte ne suggère l'idée d'un interrègne, qui, d'ailleurs, contredirait Acropolite, source de la chronique.

(3) La partie de la chronique comprise dans le présent article en offre encore deux exemples, au § 9 et au § 17.

gne ([1]). Le copiste a donc probablement changé de 4 en 3 le chiffre des années, ou bien il a laissé tomber, après le 3, le nombre des mois, que l'auteur avait pu calculer d'après Acropolite.

4. Jean IV Doucas Lascaris

6766/1258 (ind. 1) VIII 6770/1261 (ind. 5) XII.25
Acrop. 75 154,10-13. Pachym., M.P., I 13.15 = I 35,21-22; 39,12-14.

Au mois d'août de la première indiction, la même année, on proclama empereur son fils, monseigneur Jean Doucas Lascaris, qui n'avait pas huit ans.

Le chroniqueur suit Acropolite en disant que Jean IV n'avait pas huit ans à la mort de son père et prédécesseur. Georges Pachymère lui en donne neuf et Grégoras six ([2]). L'indiction, qui est correcte, prouve que l'anonyme, à côté d'Acropolite, consulta une autre source, probablement celle que nous le verrons employer pour l'histoire de Michel VIII Paléologue. Le *αὐτοῦ* entre l'indiction et *ἔτους* est suspect. Il n'est précédé d'aucun millésime auquel il puisse se rapporter. Peut-être le copiste a-t-il une fois de plus, sous l'influence d'un mot voisin — le *αὐτοῦ* de la ligne suivante — substitué un autre mot au millésime 6766.

Le *Chronicon de Graecorum imperatoribus* ne parle pas de Jean IV comme empereur, mais rappelle que le fils de Théodore II fut aveuglé, le 25 décembre 1261, par ordre de Michel VIII Paléologue ([3]). Pachymère rapporte le crime avec beaucoup de détails. Grégoras et Ducas y font seulement allusion ([4]).

([1]) *Chron. br.* 29,14; Ducas II 1 = 33,14-15 Grecu; *Chron. br. d. Graec. impp.* Ε.Ε.Β.Σ., 28, 206 nº 2.

([2]) Acrop. 75 = 154,12-13; Pachym., *M. P.*, I 13 I 35,23; Greg. III 2,2 = I 62,22.

([3]) V. ci-dessus p. 339 n. 3.

([4]) Pachym., *M. P.*, III 10 = I 190,16-192,19; Greg. IV 4,2 = I 93,5-8; Ducas II 1 33,15-16 Grecu. *Poème historique sur la prise de Constantinople*, vv. 617-622.

5. Michel Paléologue couronné despote

6767/1258 (ind. 2) XI.13, mercredi

Acrop. 77 = 159,6-9. Pachym., M. P., I 28 = I 79,13-16. Greg. III 5,5 = I 71,2-9

Le 13 du mois de novembre de la deuxième indiction, un vendredi, monseigneur Michel Paléologue fut proclamé despote par l'empereur monseigneur Jean Doucas Lascaris.

Théodore II avait nommé régent, pendant la minorité de son fils et successeur, le protovestiaire Georges Mouzalôn. Celui-ci fut massacré le troisième jour après la mort de l'empereur, selon Acropolite, le neuvième selon Pachymère et Grégoras. Le grand connétable Michel Paléologue prit sa place, fut promu grand Duc (1), puis despote, en attendant d'être associé à l'empire et de supplanter son jeune collègue. Acropolite, Pachymère et Grégoras rapportent la promotion au despotat — qui comportait un couronnement (2),— sans préciser la date. Notre chroniqueur, puisant à une source différente et perdue, écrit: « le vendredi 13 novembre de la deuxième indiction », c'est-à-dire 1258. Or le 13 novembre 1258 est un mercredi. Normalement il faudrait supposer qu'il y a erreur dans le quantième, écrit en chiffres, tandis que le jour de la semaine est écrit en toutes lettres dans le manuscrit. Seulement rien ne prouve qu'il en fût de même dans l'original, et il y a une raison spéciale d'admettre, cette fois, une faute dans le nom du jour. Au paragraphe suivant le premier janvier 1259 est donné comme un vendredi. Or c'est également un mercredi. Et cette fois le quantième est sûr et attesté par ailleurs: l'auteur, ou un copiste, a écrit vendredi pour mercredi. Ayant commis la faute une fois il a pu la commettre une autre fois. Nous retiendrons donc comme probable que Michel Paléologue fut couronné despote le mercredi, 13 novembre 1258. La date en elle-même a peu d'importance. Mais sa présence révèle une fois de plus l'emploi d'une source perdue, différente de celles que nous possédons et qui l'ignorent.

(1) Pachym., *M. P.*, I 23 = I 68,2.

(2) Ps-Codinus, *De officiis*, cap. 18 = 100,15-20 Bekker; cf. Acrop. 77 = 159,6.

6. Michel VIII Paléologue proclamé empereur.

6767/1259 (ind. 2) I.1, mercredi

Acrop. 77 = 159,10-15. Pachym., M. P., I 29 = I 81,16-18; II 4 = I 96,15-16. Greg. IV 1,1 = I 78,1-3.

L'an 6767, le vendredi premier janvier, il fut proclamé son collègue dans l'empire, au palais de Nymphée. Il vint ensuite à Nicée, où il fut couronné par le patriarche, monseigneur Arsène.

Acropolite, Pachymère et Grégoras racontent chacun à sa façon par quelles voies Michel Paléologue s'éleva au faîte de l'empire ([1]).

Le récit d'Acropolite — qui ne contient *aucune* date — tient en trois points: 1° Trois jours après le décès de Théodore II le régent Georges Mouzalôn est assassiné; Michel Paléologue devient régent à sa place et est couronné despote (156,19-159,9). 2° *Peu* après il est acclamé empereur (159, 9-15). 3° Il est couronné à Nicée par le patriarche Arsène (159,15-18).

Pachymère est un peu moins vague — il donne *une* date précise — et beaucoup plus détaillé. Onze étapes conduisent Michel Paléologue là où il aspire à monter: 1° Après le meurtre de Mouzalôn son *influence* devient prépondérante (63,19-66,4). 2° Il est nommé régent et promu grand Duc (66,5-68,4). 3° Il est couronné despote (79,13-16). 4° Son élévation est décidée, et la proclamation est fixée au premier janvier de l'indiction courante, qui est la deuxième (81,16-18). 5° Le patriarche et son synode, saisis de scrupules, exigent que les deux empereurs, *avant* la proclamation du Paléologue, jurent de ne rien entreprendre l'un contre l'autre (94,16-95,4; 95,16-96,2). Ils déclarent aussi que Paléologue, en acceptant de devenir le collègue de Jean IV, ne manque pas au serment de fidélité qu'il prêta jadis à la dynastie des Lascaris (95,4-16). 6° Le juriste Michel Sennachérim Kakos, protasecretis, rédige la formule du serment (96,3-4). 7° Un serment de fidélité aux deux empereurs est imposé à tous leurs futurs sujets (96,4-15). 8° Le premier janvier (1259), jour fixé d'avance ([2]), Paléologue

([1]) On peut négliger, ici comme ailleurs, le récit du moine Ephrem (vv. 9285-9351), qui se borne à mettre en vers la narration d'Acropolite.

([2]) « *ἡ κυρία παρῆν, ἥτις ἦν . . . Ἑκατομβαιῶνος νουμηνία* » 96,15-16. Le sens classique de *κυρία* (s.-e. *ἡμέρα*) était familier aux Byzantins. Gré-

prête serment et est proclamé empereur à Magnésie (96,15-16). 9° Le *couronnement* (¹) est renvoyé jusqu'après le retour à Nicée (99,2-4). 10° Au jour fixé (²) pour le couronnement une partie des prélats réunis en vue de la cérémonie refusent soudain d'y participer; le patriarche hésite, et le jour passe sans que rien se fasse (101,11-102,3). 11° Finalement le patriarche se décide et couronne les deux empereurs à Nicée (103,21-22).

Chez Grégoras — qui donne, comme Pachymère, une seule date précise — le drame se joue en cinq actes: 1° Paléologue est nommé régent (70,8-71,2). 2° Il est promu despote (71,2-9). 3° Il est proclamé empereur à Magnésie (78,1-3). 4° *Après* la proclamation le patriarche, craignant pour Jean IV, fait jurer à tous les intéressés qu'ils n'entreprendront rien contre le jeune empereur. Ce serment est prêté au début de décembre (³). 5° Moins d'un mois plus tard le patriarche couronne Michel Paléologue, après avoir fait réitérer le serment (78,13-79,11).

Grégoras contredit Pachymère sur *un seul* point: il place *après* la proclamation le serment de fidélité, que Pachymère place *avant*. A part ce détail la date « commencement décembre », qu'il donne pour le serment, est compatible avec le récit de Pachymère. Or ce récit est tellement détaillé qu'on ne peut pas, sans une raison grave, lui préférer celui de Grégoras. Michel VIII Paléologue fut donc

---

goras p. e. transpose l'expression pour désigner une nuit fixée, *« κυρία νύξ »* I 419,23-24 Schopen. Cf. V. Laurent, *Notes*, É.O., 36, 166.

(¹) V. Laurent, *Notes*, É.O. 36, 167, pense que Pachymère ne distingue pas entre proclamation (*ἀναγόρευσις, ἀνάρρησις*) et couronnement (*στεφανηφορία, ταινίωσις*). Pourtant Pachymère décrit la cérémonie de la proclamation en énumérant ses trois éléments: élévation sur le pavois (*« ἀσπίδι βασιλικῇ ἐνιζάνει »* 97,2; prise des sandales de pourpre (*« τὼ πόδε τοῖς βασιλικοῖς συμβόλοις ἐναρμοσθείς »* 97,3-4); acclamations rituelles (*« ἐμεγαλύνετό τε καὶ εὐφημίζετο »* 97,6). Ensuite Michel Paléologue fait partir le patriarche pour Nicée, où il le rejoindra avec son jeune collègue, pour y être couronnés (*ταινιωθησόμενοι καὶ ἀμφότεροι* 99,4).

(²) *« κυρία τῶν ἡμερῶν »* ne désigne pas, comme on l'a suggéré, la fête chrétienne par excellence (qui d'ailleurs serait Pâques et non pas Noël). C'est simplement l'équivalent de *« κυρία ἡμέρα »*; v. ci-dessus n. 2. Et même s'il s'agissait d'une fête, voire de la Noël, cela ne nous donnerait pas la date du couronnement, car le jour passa (*« παρήρχετο »* 102,2) *sans* qu'il eut lieu.

(³) *« Καλανδῶν Δεκεμβρίων ἄρτι ἐπιλαμπουσῶν »* Greg. 78,12, n'est pas la date du couronnement, mais celle du serment, distincte et préalable!

élevé sur le pavois et proclamé empereur le mercredi premier janvier 1259 et couronné peu après, à une date qui demeure inconnue.

Notre anonyme et Georges Pachymère se confirment l'un l'autre, et dans le manuscrit de la chronique la date du premier janvier pour la proclamation de Michel VIII est exacte. Mais le copiste à lu vendredi (ἡμέρα ϛ') au lieu de mercredi ἡμέρα δ'.

7. Constantinople reprise. Andronic II couronné avec son épouse

6769/1261 (ind. 4) VII.25 — 6781/1272 (ind. 1) XI.8

Acrop. 85 = 183,17-23. Pachym., M. P., II 27 = I 149,3-4. Greg. IV 2 = I 83,3-89,13. — Pachym., M. P., IV 29 = I 318,2-19. Greg. IV 9,3 = I 109,7-10.

Et le mercredi 25 juillet de l'année 6769, quatrième indiction, il prit Constantinople. Et il y vint et couronna aussi empereur son fils, monseigneur Andronic Paléologue, qui prit une impératrice hongroise.

L'ordonnance (πρόσταγμα) de Michel VIII, associant son fils Andronic à l'empire et définissant ses droits et privilèges, datée de novembre, première indiction, est conservée en copie privée (1). Pachymère nous en fait connaître le jour, qui est celui du couronnement, 8 novembre 6781/1272. Michel VIII avait fait demander pour son fils et futur successeur la main de la princesse Anne, fille du roi de Hongrie (Étienne V, 1270-1272. VIII), petite-fille d'un autre roi de Hongrie (Béla IV) et d'une princesse grecque, Marie Lascaris, quand le père de la princesse Anne vivait encore (2). Le patriarche Joseph Ier bénit le mariage avant la fin de l'année 6780, c'est-à-dire avant septembre 1272, et le couronnement eut lieu l'année suivante, c'est-à-dire en 6781/1272.

(1) Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, 3 (1204-1282), München-Berlin 1932, nº 1994. Texte: A. Heisenberg, *Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit*, Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-philolog. und hist. Kl., 1920, Abh. 10, München 1920, 37-41.

(2) Pachym., *M.P.*, IV 29 = I 318,13-16; Greg. IV 9,3 = I 109,7-10 — Grégoras (IV 2,5 = I 87,13-14) dit qu'Andronic avait deux ans quand son père, Michel VIII Paléologue, fit son entrée dans Constantinople libérée (1261.VIII.15). Cela lui donne 14 ans au moment de son mariage.

8. Mort et sépulture de Michel VIII Paléologue

6791/1282 (ind. 11) XII.11

Pachym., M. P., VI 36=I 532,1-8. Greg. V 6,3.6 = I 150,1-20; 152,23-153,1.

L'année 6791 l'empereur monseigneur Michel Paléologue mourut en Macédonie au pays de Pachômiou, et fut enseveli au monastère du Christ à Sélymbrie.

Pachymère ne parle pas de la sépulture de Michel VIII. Grégoras dit qu'il fut enseveli à Sélymbrie. Notre chronique seule conserve le nom du sanctuaire où il reposait.

9. Événement inconnu.

6797/1289 (ind. 2) IV.17, dimanche

Pachym., A. P., II 4-10=II 117,14-133,17 (?). Greg. VI 4,2-3 = I 177,9-179,2 (?).

Le dimanche, 17 avril ⟨*6797...*⟩

Dans le manuscrit de Moscou le dimanche 17 avril est en apparence la date du couronnement de Michel IX (v. § 10). Mais Michel IX fut couronné, sans le moindre doute possible, un vendredi 21 mai, comme nous verrons au paragraphe suivant. Si la date du dimanche 17 avril pour cet événement était imputable au chroniqueur, l'erreur serait grave... et ce serait la seule qu'on pourrait lui reprocher! Étant donné la haute qualité de son travail on le fera seulement s'il n'y a pas moyen de l'expliquer par une faute de copie. Or il y a plusieurs omissions certaines dans le manuscrit[1]. Celle que nous supposons ici s'explique par la similitude des énoncés de date, qui permettait de passer facilement de l'une à l'autre.

L'omission admise, à quoi se rapportait la date du dimanche 17 avril? Si téméraire que paraisse l'entreprise, on peut essayer de le deviner. Entre le 11 décembre 1282, date de la notice précédente, et le 21 mai 1294, date de la suivante, le 17 avril tomba un diman-

[1] V. plus haut, p. 339 n. 3. La plus évidente est celle qui transforme en années de la vie les années de règne de Jean III Doucas Batatzès.

che en 1289 seulement. Et à la mi-avril 1289 il y eut un esclandre à Constantinople. Le patriarche Grégoire II — dans le siècle Georges de Chypre — était en butte à des attaques graves, qui amenèrent, au mois de juin suivant, son abdication. Accusé d'hérésie et discrètement averti qu'on désirait, en haut lieu, son éloignement, il commença par quitter le palais patriarcal, et se retira *un beau dimanche*, au monastère des Hodèges, après s'être plaint de ses adversaires et les avoir menacés dans un sermon retentissant (1). Si l'épisode, qui marque, en fait, la fin d'un patriarcat, s'était produit le 17 avril, il restait au moins un mois et demi pour les faits qui aboutirent, au mois de juin, à son abdication officielle et définitive. Hypothèse, bien sûr, mais qu'il était sans doute permis de faire, en attendant que quelque document nouveau la remplace par une certitude.

10. Couronnement de Michel IX Paléologue

6802/1294 (ind. 7) V.21, vendredi
Pachym., A.P., III 1 II 195,1-196,21. Greg. VI 7,4=I 193,12-13

⟨Le vendredi 21 mai⟩ de l'année 6802 l'empereur, monseigneur Michel Paléologue, fils de monseigneur Andronic, fut couronné dans le temple de la Sainte-Sagesse, par le patriarche, monseigneur Jean de Sozopolis. Il avait pour impératrice madame Marie.

Le 21 mai 1294, dans la basilique de Sainte-Sophie, le patriarche Jean XII Cosmas, originaire des bords de la mer Noire — Sozopolis ou Mésembrie (2) — couronna empereur Michel IX Paléologue,

(1) « Lui (Grégoire), perdant courage, et cédant à une torpeur générale, un beau dimanche (*ἐν μιᾷ τῶν κυριωνύμων ἡμερῶν*) dit dans un discours au peuple que des ennemis en grand nombre s'étaient ligués contre lui, et que, seul, il ne pouvait pas leur tenir tête. Que, de plus, les Arsénites avaient promis de se tenir tranquilles si lui, de son côté, s'effaçait. Et qu'enfin il s'en allait provisoirement, pour les mettre à l'épreuve, ajoutant qu'il les poursuivrait de nouveau et les traquerait comme un fauve si son éloignement ne les pacifiait pas. Là-dessus il partit et s'enferma au monastère des Hodèges »; Pachym. 121,18-122,7. La retraite, qui devait être provisoire, fut définitive.

(2) D'après Pachymère (182,10) et Grégoras (193,8) Jean Cosmas était de Sozopolis, d'après Ephrem (v. 10357) il était de Mésembrie. Cette dernière assertion pourrait s'expliquer par le fait que Mésembrie fut le centre administratif des possessions grecques sur les côtes bulgares de

associé à l'empire par son père, Andronic II. Pachymère décrit la cérémonie avec un luxe de détails tel qu'on ne peut pas lui refuser créance quand il dit qu'elle eut lieu le 21 Pyantiôn — le nom attique qu'il donne au mois de mai — en la fête de S. Constantin, premier empereur chrétien. Pachymère ne dit ni le jour de la semaine, ni l'indiction, ni le millésime. Mais au début de son livre VIII il date à la fois de la 23e année d'Andronic II et de la 12e de Michel IX certains événements qui eurent lieu en 1305, entre mai et décembre, ce qui ne laisse aucune place au doute (1); c'est bien en 6802 qu'il place le couronnement de Michel IX, comme notre chroniqueur. Le 21 mai 6802/1294 est un vendredi. Le *Κυριακῇ* du texte appartient donc à la notice précédente. Le copiste a sauté d'un *ἔτους* à un autre.

Le fait que notre chroniqueur connaisse l'année du couronnement de Michel IX prouve qu'il disposait d'une source différente de Pachymère, car il n'est guère croyable qu'il ait découvert les données relatives du livre VIII et, les eut-il découvertes, il n'aurait sans doute pas réussi à en tirer les conclusions nécessaires. Il connaissait aussi le nom de l'épouse de Michel IX, Rita d'Arménie, nommée Marie par les Grecs, mais probablement pas la date de leur mariage, qui eut lieu le 16 janvier 1295, un dimanche (2).

Rappelons pour terminer qu'il existe un panégyrique anonyme de Michel IX, composé à l'occasion de son couronnement (3).

---

la mer Noire. Elle fut, au XIVe siècle, résidence du despote Michel Paléologue, troisième fils de l'empereur Jean V, auquel ce dernier donna en apanage la Zagora, c'est-à-dire les possessions byzantines en Bulgarie; v. le titre mis en tête du chrysobulle relatif par le copiste bien informé du cod. Vat. Urbin. gr. 80; Démétrius Cydonès, lettre 148 (Loenertz) ad lin. 2. — Pour les dates du patriarcat de Jean XII v. V. LAURENT, *La chronologie des patriarches de Constantinople de la première moitié du XIVe siècle*, Revue des Études Byzantines (= R.É.B.), 7 (1949) 145-155; v. 146-148.

(1) J. VERPEAUX, *Notes chronologiques sur les livres II et III du « De Andronico Palaeologo » de Georges Pachymère*, R.É.B., 17 (1959) 168-173; v. 170-173. E. DE MURALT, *Essai de chronographie byzantine*, II (1057-1453) Bâle et Genève, 1871, 455 no 3.

(2) Sources et bibliographie dans DÖLGER, *Regesten* 4 (1282-1341), München-Berlin 1960 no 2156 a; v. VERPEAUX dans R.É.B., 17, 173.

(3) Cod. Ambrosian. Gr. G. 14 inf. (Catalogue Martini-Bassi I 455 no 383) f. 41-72; inc. *πολλάκις μοι λογίσασθαι παρέστη*... P. LAMMA, *Un discorso inedito per l'incoronazione di Michele IX Paleologo*, Aevum 29 (1955) 46-49.

11. Naissance d'Andronic III
Son premier mariage. — Décès de son père

6805/1297 (ind. 10) III.25 – 6826/1317 (ind. 1) X.23 – 6829/1320 (ind. 4) X.12.

Greg. XI 11,1 = I 560,2-5 – Greg. VII 13,1 = I 277,17-22. Cant. I 1 = I 14,1-4.

Le 25 mars de l'année 6805, dixième indiction, nacquit le fils très-cher du très-pieux empereur monseigneur Michel Paléologue, auquel on donna les noms Andronic Comnène Paléologue.

Et le 23 octobre 6826, première indiction, il fut marié à l'impératrice, madame Irène d'Allemagne, par le patriarche monseigneur Jean Glycys.

Et en octobre 6829, quatrième indiction, son père mourut à Thessalonique et y fut enterré.

Si Andronic III est né, comme le veut notre chroniqueur, qui est seul à donner ce renseignement, le 25 mars 1297, il était dans sa 45e année le 15 juin 1341, jour de sa mort. Et Grégoras dit effectivement qu'il mourut âgé d'environ 45 ans (1).

L'année du monde 6826, qui commence le 1er septembre 1317, Andronic III, d'après Grégoras, épousa une princesse allemande, que les Grecs nommèrent Irène. C'était Adélaïde, fille de Henri Ier (surnommé le Bizarre, « der Wunderliche ») duc de Braunschweig-Grubenhagen, et sœur de Henri II, auquel un voyage en Orient valut le surnom « de Graecia » (2). Les millésimes donnés par notre chroniqueur, tant pour la naissance que pour le mariage d'Andronic III, étant ainsi confirmés, on peut lui faire confiance pour les jours. D'autant plus, quand il s'agit du mariage, que le 23 octobre 1317 était un dimanche. Son père aussi, on l'a vu, s'était marié un dimanche.

(1) Greg. XI 11,1 = I 560,4-5.

(2) W. Ohnsorge, *Abendland und Byzanz*, Darmstadt 1958, 493 cite: G. Max, *Geschichte des Fürstenthums Grubenhagen*, 1, Hannover 1862, 214 ss.; P. Zimmermann, *Das Haus Braunschweig-Grubenhagen*, Wolfenbüttel 1911, 10 ss.; W. K. Prinz von Isenburg, *Stammtafeln der Geschichte der europäischen Staaten*, 1, *Stammtafeln der Geschichte der deutschen Staaten*, Berlin 1936, Tafel 68. D'après Ohnsorge (p. 493) Zimmermann a résolu définitivement le problème difficile de l'identification d'Adélaïde-Irène. Pour le voyage de Henri II de Braunschweig in Orient v. Dölger, *Regesten* no 2756.

La date de la mort de Michel IX, décédé à Thessalonique le 12 octobre 1320, est très bien attestée (1). On s'étonne même de ne pas trouver dans notre chronique toutes les précisions habituelles. — Une oraison funèbre de Michel IX par Staphidacès, inédite, se trouve dans au moins deux manuscrits (2).

12. Élection, consécration, mort et sépulture du patriarche Gérasime Ier

6828/1320 (ind. 3) III.22.23 — 6829/1321 (ind. 4) IV.19-20.
Greg. VIII 3,3 et 6,7 = I 292,13-15; 319,3-4. Cant. I 19 = I 94,6-8. Ephraem, De patr. 10382-86.

Et le 21 mars de la troisième indiction le moine et prêtre monseigneur Gérasime, hégumène des Manganes, fut créé patriarche. Et le lendemain, dimanche des Rameaux, il fut consacré par le métropolite de Sardes.

D'après notre chronique le patriarche Gérasime, élu le 21 mars de la troisième indiction, c'est-à-dire en 1320, fut consacré le *lendemain*, dimanche des Rameaux... qui tombait le 23 mars! Le chiffre 21 est un *lapsus* de l'auteur ou d'un copiste pour 22. La chronique est d'accord avec un catalogue de patriarches, qui fait commencer le pontificat de Gérasime le 22 mars de la troisième indiction (3). Gérasime, d'après Grégoras et Cantacuzène, mourut le jour qui précéda la fuite d'Andronic III, c'est-à-dire le dimanche de Pâques 19 avril 1321, comme dit notre chronique. Son pontificat dura exactement un an et 29 jours. Les catalogues le font durer un an, un seul excepté, qui ajoute « et 20 jours ». Probablement son copiste a laissé tomber le dernier chiffre du 29. — Notre chronique seule précise l'endroit de la sépulture: le monastère Saint-Georges *in Manganis*, dont le défunt fut hégumène, après l'avoir été de celui de Sosandres, ainsi que nous l'apprend le moine Ephraïm.

(1) *Chron. br.* 47,2-3; *Chronicon breve Thessalonicense* ed. R.-J. Loenertz, Démétrius Cydonès, Correspondance, t. I, Vatican 1956, 174 Appendix III n° 2.

(2) Codd. Vallicellian. gr. B 70, f. 191-200 et Vat. gr. 1374, f. 166-169; inc. *ἄνδρες, τί δρῶμεν οὕτω δεινῶν μεγάλων*...

(3) V. Laurent, *La chronologie*, R.É.B., 7, 151-152. Le catalogue cité est contenu dans les mss. Météores Barlaam 204 et Paris, B.N., gr. 1356

13. Première sécession d'Andronic III Deuxième trêve avec son grand-père

6829/1321 (ind. 4) IV.19-20 – 6830/1322 (ind. 5) VII.17 ou 18.
Greg. VIII 6,4 et 11,8 = I 315,14-316,1; 358,5-359,24. Cant. I 18.38 = I 89,18-90,2; 167,13-169,11.

L'année 6829, le dimanche de Pâques, l'empereur jeune, monseigneur Andronic Paléologue, s'enfuit hors de Constantinople. Et le 18 juillet de la cinquième indiction, l'an 6830, se fit l'union et la paix avec l'empereur son grand-père, près de la porte Saint-Romain, hors-les-murs.

La nuit du dimanche au lundi de Pâques, 19-20 avril 1321, Andronic III quitta clandestinement Constantinople. La veille de la Pentecôte, 6 juin 1321, il arrivait avec son armée sur les rives du Mélas, petite rivière entre Sélymbrie et Constantinople (Cant. 109,5-7; Greg., 319,21-320,4, dit « Sélymbrie »). Là il négocia avec les représentants de l'empereur son grand-père. On arriva à un premier accord au cours de juin (Cant. 115,22-116,20; 119,6-7; Greg. 320,22-321,15). Dès la première moitié de juin Andronic III retourna à Andrinople (Cant. 119,8-11). Malgré cet accord la guerre civile recommença dès novembre-décembre (v. Chron. br. 47,5-6). En 1322 elle aboutit à un nouvel accord (Cant. 169,8-11). Andronic passa une quinzaine à Constantinople et retourna à Andrinople dans la première moitié d'août de la cinquième indiction (Cant. 169, 8-11). Notre chronique date ce second accord du 18 juillet, la chronique brève 47 (lin. 7) le date du 17 juillet. Grégoras le passe sous silence. Nonobstant la différence d'un jour les deux chroniques, qui s'accordent avec Cantacuzène, se confirment l'une l'autre.

14. Élection et consécration du patriarche Isaïe,

6832/1323 (ind. 7) XI.11.30.
Greg. VIII 12,1 = I 360,1-13. Ephraem., De patr. 10387-92.

Le 11 novembre de la septième indiction le moine Isaïe, hésychaste à l'Athos, fut créé patriarche, et consacré le 30 par le métropolite de Cyzique.

Après le décès du patriarche Gérasime Ier († 1321.IV.19; v. § 12) le siège demeura vacant pendant deux années, six mois et

21 jours, si notre chroniqueur, comme tout porte à croire, est bien informé. Un catalogue, il est vrai, calcule à deux années, sept mois et 11 jours la durée de la vacance [1]. Ces chiffres nous conduiraient au 30 novembre 1323, date que notre chronique donne comme celle de la consécration d'Isaïe. Assurément, la coïncidence n'est pas fortuite. L'auteur du catalogue fit commencer — à tort — le pontificat d'Isaïe le jour de sa consécration, soit par méprise, soit parce qu'il ignorait la date de l'élection. En tout état de cause l'autorité de notre chronique est intacte.

15. Couronnement d'Andronic III.

6833/1325 (ind. 8) II.2, samedi
Greg. VIII 14,1 = I 373,14-15. Cant. I 41.42 = I 196,8-11; 204,1-3.

Le 2 février, neuvième indiction, l'année 6834, l'empereur monseigneur Andronic Paléologue, petit-fils de l'empereur aîné, fut couronné à Sainte-Sophie par le patriarche monseigneur Isaïe.

Grégoras et Cantacuzène datent le couronnement d'Andronic III du 2 février, huitième indiction, 6833/1325. Le catalogue d'empereurs qui constitue la première partie de la chronique brève nº 29 du recueil Lampros-Amantos, ajoute que c'était un samedi [2]. Le synchronisme correct achève la démonstration. Nous lisons bien dans notre chronique « 6834 » et « neuvième indiction ». Mais c'est sans nul doute une faute de copie, commise sous l'influence de la

(1) Cod. Meteor. Barlaam 204, f. 283v, cité, V. Laurent, R.É.B., 7,153; dans l'article du R. P. V. Laurent corriger deux *lapsus*: p. 152, lin. 21 et 153, lin. 13 au lieu de « 30 juin » lire « 30 novembre ». — De Muralt, *Essai*, II 534 nº 2, donne le 30 novembre 1323 comme date d'installation d'Isaïe et renvoie à Grégoras (360,1-3), au Pseudo-Phrantzès (32,7 Bekker) et à Miklosich-Müller, *Acta*, I 129 nº 61. Ce dernier document est une lettre d'Isaïe *non datée*, notifiant son élection au patriarche d'Alexandrie. Le Ps.-Phrantzès résume Grégoras. En réalité Muralt trouva la date dans les marges de Grégoras (360,5) où Schopen la conserva sur les traces de Jean Boivin; cf. la note de Boivin, II 1230 Bonn.

(2) *Chron. br.* 29,20-21. Corriger une faute d'impression: Andronic III régna 22 années (non pas 13) et 23 jours. — La deuxième partie de la chronique 29 est un extrait du Journal de Georges Sphrantzès; v. R.-J. Loenertz, *Études sur les chroniques brèves byzantines*, Orientalia Christ. Per. 24 (1958) 155-164; v. 162-164.

notice suivante, où les chiffres, « 6834 » et « neuvième » indiction figurent aussi, et sont à leur place. Il y a plusieurs fautes de ce genre dans le manuscrit [1]. Et puis, si les faits dont on parle dans la notice présente et ceux dont il est question dans la suivante s'étaient produits la *même* année, le chroniqueur, au lieu de répéter la date complète, aurait sûrement écrit « et le 3 avril de la *même* année ». Une des deux dates est donc fausse, et c'est évidemment celle de la notice présente.

16. Brousse prise par les Turcs

6834/1326 (ind. 9) IV.6
Greg. VIII 15,2 = I 384,12-13. Cant. I 45 = I 220,15-16.

Le 3 avril, neuvième indiction, l'an 6834, les Musulmans prirent Brousse.

Dans la première moitié d'octobre de la dixième indiction (6835/1326) à Constantinople, Andronic III, veuf depuis deux ans [2], épousa Jeanne de Savoie, que les Grecs appelèrent Anne (Cant. 204,21-205,2; cf. Greg. 383,2-384,2). *Peu* après les noces le couple partit pour Didymotique de Thrace, résidence d'Andronic (Cant. 206,1-4). En route Andronic, dans une rencontre avec un parti de pillards turcs, reçut une blessure (Cant. 206,5-207,18; Greg. 384,3-10), qui fut longue à guérir (Cant. 207,19-20; Greg. 384,9-10). « En ce temps-là », continue Grégoras (384,10-12), « comme on négligeait la partie orientale de l'empire, la plupart des villes et pays de Bithynie tombèrent au pouvoir des Turcs. La ville de Pruse, aussi, fut assiégée, et réduite par la faim ». Pendant le siège Andronic était allé à Constantinople et s'était proposé pour

(1) Le cas le plus typique se trouve dans la notice relative à la tonsure monacale de l'ex-empereur Andronic II Paléologue (Vizantijskij Vremennik, 2, 283,81-83; notre § 22). On y dit qu'Andronic reçut la tonsure le 30 janvier 6838/1330 à huit heures de la nuit! Ce n'est pas l'habitude de noter l'heure de ces cérémonies, ni surtout de les célébrer la nuit. Le copiste a anticipé par erreur les mots qu'il lisait dans la notice suivante (lin. 84-85, notre § 23) où ils s'appliquent très raisonnablement à l'éclipse lunaire du dimanche 1er juillet de la même année.

(2) Sa première épouse, Adélaïde-Irène, était décédée le 16 août 1324; *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 7 (1910) 139 n° 47, note tirée du cod. Laurentian. gr. 59,35, f. 234 de la Biblioteca Laurenziana à Florence.

aller ravitailler la place à la tête d'une expédition armée. Andronic II, méfiant, déclina l'offre. Dans un message qu'il lui envoya en novembre-décembre 1327, de son camp d'Ennakosia près de Rhegion, Andronic III affirme que ce refus décida du sort de Pruse (Cant. 219,15-17). De ces témoignages on pouvait conclure que Brousse capitula en 1326, ce qui aurait été vrai, et même (en pressant le sens des mots de Grégoras) en automne 1326, ce qui aurait été faux. Les chroniques brèves 52 (lin. 5) et 15 (lin. 4) précisent la date: 6 avril 1326. Étant donné leur accord et la sûreté habituelle de leurs chiffres leur témoignage doit prévaloir sur la chronique, qui dit 3 avril 1326. — La chronique turque, pour une fois, donne une date précise et en accord avec la tradition grecque: 627 hégire (1), qui commence le 8 décembre 1325. — Une monnaie d'Orkhan, frappée à Brousse cette année-là, montre que les Ottomans fixèrent leur résidence à Brousse dès qu'ils furent maîtres de la ville (2).

17. Tremblement de terre. Prise de Lopadion par les Turcs

6835/1327 (ind. 10) V.12.13, mardi-mercredi.

Le mardi 12 mai, ⟨dixième indiction⟩, à trois heures de la nuit, il y eut un grand tremblement de terre et le lendemain les Musulmans prirent Lopadion.

Le tremblement de terre du 29 septembre 1315, que mentionne la chronique brève 47 (lin. 1) et celui du 12 mai 1327, mentionné ici, sont inconnus par ailleurs. Mais l'autorité des deux chroniques est telle qu'il faudra insérer les deux séismes dans la liste du R. P. V. Grumel (3) entre celui du 7 août 1303 et celui de 1332. — Il faut par contre rayer de la liste celui daté « 1323 ou début 1324 » et remplacer par le 27 janvier la date du 11 février, assignée à celui de 1332.

(1) Io. Leunclavius, *Annales Sultanorum Othmanidarum*, Francofurti 1558, 5, réimprimé à la suite du Chalcocandyle de la Byzantine du Louvre, (Paris 1650, 305-350) et dans le t. 159 (Paris 1866) de la Patrologie grecque de J. B. Migne, col. 573-650; v. col. 582 D. Signalé par P. Charanis, *An important short chronicle of the fourtreenth century*, Byzantion, 13 (1938) 335-362; v. 341 n. 4.

(2) V. Laurent, R.É.B., 7 (1949) 208.

(3) V. Grumel, *La chronologie* (Traité d'Études Byzantines publié par P. Lemerle, I) Paris 1958, 481.

Commençons par ce dernier. Parmi les présages du décès d'Andronic II Grégoras (IX 14,1 = I 460,9-11) mentionne un tremblement de terre, qui eut lieu « le soir du jour où les chrétiens, selon une antique tradition, célèbrent la mémoire de cet Antoine dont il (Andronic) portait le nom (en religion) ». La fête de S. Antoine abbé ou S. Antoine le Grand se célébrait et se célèbre, en Orient comme en Occident, le 17 janvier. Grégoras, qui fait encore allusion à ce tremblement de terre dans l'oraison funèbre d'Andronic (X 1,2 = I 466,7), n'en *décrit* nulle part les effets. Il s'étend par contre, si étonnant que cela paraisse, sur ceux d'un *autre* phénomène naturel, qui eut lieu « le jour même du 12 février, qu'allait terminer le soir son décès inattendu » (460,11-13). Ce fut un raz de marée d'une violence exceptionnelle, accompagné d'un ouragan non moins violent. Ce dernier fit tomber en grand nombre des croix qui surmontaient les églises (*σταυροί . . . ἐπὶ τοὺς νεὼς ἱδρυμένοι* 460, 19-20) et la colonne (*κίων* 460,22) qui s'élevait devant l'église des Quarante Martyrs (*πρὸ τοῦ νεὼ* 460,21).

Le Pseudo-Phrantzès résume à sa façon le récit de Grégoras [1]. Il confond le tremblement de terre du 17 janvier avec l'ouragan du 12 février, il transforme les *σταυροί* en *στῦλοι* et imagine ainsi des colonnes (*στῦλοι*) dressées sur des colonnes (*κίονες*) ! Travail digne du faussaire qui n'avait pas même remarqué que l'auteur dont il s'appropriait l'œuvre s'appelait Sphrantzès et non Phrantzès [2].

(1) Ps.-Phrantzès, I 5 = 32,10-13 Bekker; 37,13-16 Papadopoulos. Ce dernier éditeur (37, ad lin. 13) identifie mal la source du Pseudo-Phrantzès. Au lieu de renvoyer à Nic. Greg. 460,4-23 il renvoie à 202,7-14 (= VI 9,1), où Grégoras résume Pachymère (Andr. Pal., III 15 = II 233,9-235,10). L'un et l'autre parlent du tremblement de terre de juin-juillet 1296.

(2) V. Laurent, *Σφραντζῆς et non Φραντζῆς*, B.Z. 44 (1961) 428-436 et *Sphrantzès et non Phrantzès*, R.É.B., 9 (1951) 170-171. En traitant de l'inauthenticité du *Chronicon maius* attribué à Georges Phrantzès (Miscellanea G. Mercati, III = Studi e Testi 123, Vatican 1946, 273-309) j'ai essayé (p. 297-307) de montrer que le Pseudo-Phrantzès dépendait du Pseudo-Dorothée de Monembasie. Depuis lors E. Zakhariadou a démontré que les passages en question du Ps.-Dorothée provenaient en réalité de l'*Ecthesis chronica* de 1517; *Μια ιταλικη πηγη του ψευδοδωροθεου* dans *Πελοποννησιακα*, 5 (1961) 46-59; v. 47-39. Cette découverte ne change rien aux conclusions relatives à l'inauthenticité du *Chronicon maius*, car il reste vrai que Georges Sphrantzès, né en 1400, n'a sûrement pas employé un ouvrage écrit après 1517.

Nous avons traduit et commenté le texte comme si le quantième « 12 mai » figurait dans le manuscrit. Il y figure en effet, mais seulement aux deux tiers. Après le chiffre ιβ' trois ou quatre lettres sont biffées et parfaitement illisibles. La boucle inférieure du β est également couverte, mais c'est un accident. La boucle supérieure est sûre, et, de toutes façons, il faut rétablir un chiffre après le ι'. En effet les dates de la notice précédente (1326) et celle de la suivante (1327) étant indubitables, la présente se rapporte à une de ces deux années, et à un mardi compris entre le 10 et le 19 mai. Or en 1326 le 10 mai est un samedi, en 1327 c'est un dimanche. Ni *Σαββάτῳ* ni *Κυριακῇ* ne deviennent aisément *Τρίτῃ* ou γ'. Conservant le jour de la semaine il faut opter entre le 13 mai 1326 et le 12 ou le 19 mai 1327. Les restes du β dans le manuscrit conseillent de choisir le 12 mai 1327. Cette date s'accorde avec celle du 13 mai dans la notice suivante, dont le millésime et l'indiction manquent, mais sont connus pas ailleurs, comme nous dirons dans le commentaire. Ayant opté pour l'année 6835/1327, dixième indiction, il faut nécessairement réintégrer au moins l'un de ces éléments. Autrement la notice se rapporterait à la même année que la précédente.

18. Entrevue et alliance d'Andronic III avec Michel III de Bulgarie

6835/1327 (ind. 10) V.13

Greg. IX 1,3 = I 390,8-393,2. Cant. I 42 = I 207,20-208,23

Le 13 du même mois l'empereur, monseigneur Andronic, petit-fils de l'empereur aîné, fit alliance avec Michel, empereur des Bulgares, son beau-frère, et se sépara de nouveau de son grand-père.

Andronic III souffrait encore de la blessure reçue en automne 1326 (v. § 16) l'été suivant, au début de la moisson, quand son beau-frère, Michel III Šišman, tsar des Bulgares, lui fit savoir qu'il désirait un entretien avec lui (Cant. 207,22-23). Malgré sa blessure, Andronic consentit à le recevoir, avec la permission d'Andronic II. L'entrevue eut lieu à Čirmen (1) et dura huit jours. La sœur

(1) E. de Muralt, *Essai*, 540 n° 7, a daté correctement le fait, écartant aussi la localisation erronée (Didymotique) donnée par Grégoras, 391, 19.

d'Andronic, Théodora, épouse de Michel III après l'avoir été de son prédécesseur Théodore Svjetoslav, était présente, ainsi que leur mère, la moniale Xéné, veuve de Michel IX. Le récit de Cantacuzène, daté, détaillé, circonstancié, est de ceux qu'on ne peut pas rejeter, d'autant moins qu'il est confirmé par Grégoras. Celui-ci termine son livre VIII (384-386) en énumérant les signes funestes qui présagèrent les malheurs de l'année à venir, celle de la troisième guerre civile entre les deux Andronic. Dans le nombre il y a l'éclipse lunaire de la première nuit de l'année (1er-2 septembre 1327) et une autre éclipse lunaire, le 26 février 1328. Il commence son livre IX en exposant les causes générales de la guerre civile. Puis il en raconte le premier acte, qui est précisément l'alliance d'Andronic III avec Michel Šišman. A vrai dire celle-ci remonte à la fin de l'année 6834. Mais ses effets se manifestèrent seulement au début de l'année 6835. Mis en garde par un délateur Andronic II expédia dès septembre-octobre 1327 un groupe de lettres dirigées contre son petit-fils (1). Une d'elles atteignit son destinataire en novembre. Notre chroniqueur, comme Grégoras, établit un rapport étroit, — on peut dire de cause à effet — entre la visite de Michel Šišman et la dernière insurrection d'Andronic III. Cantacuzène, qui plaide non coupable pour Andronic III, s'efforce au contraire de minimiser ce rapport. — L'entrevue de Michel III Šišman, tsar des Bulgares, avec Andronic III Paléologue eut lieu le 13 mai 1327, dixième indiction, et se termina par une alliance qui déclencha la dernière guerre civile entre Andronic II et son petit-fils (2). Le même jour, à l'autre extrémité du territoire grec, les Turcs occupaient Lopadion, dont les remparts étaient sans doute endommagés par le tremblement de terre du 12 mai.

R.-J. Loenertz, O. P.

(1) Fr. Dölger, *Regesten*, 2567 2572 2578-2582. La lettre 2580 arriva à Thessalonique en novembre.

(2) Induit en erreur par la date que, dans l'édition de M. Gorjanov, notre chronique paraissait assigner à l'entrevue M. Dölger data celle-ci de 1326. Il faut placer ses numéros 2679 et 2680 entre le no 2684 et le no 2685, et changer le millésime en 1327.

Escrito de Pálamas desconocido

(Su « Confesión de fe » refutada por Acíndino)

No quisiera engañarme si presento a los estudiosos de la teología bizantina, como de singular importancia, un documento nuevo, en el que intervienen Gregorio Pálamas, por un lado, y por otro su más encarnizado enemigo, Gregorio Acíndino, el personaje principal de la corriente tradicionalista en las luchas hesicastas, después que desapareció de ellas el iniciador del debate en contra de Pálamas, Barlaam.

La trascendencia de este escrito radica, no tanto en la refutación palamítica que encierra, hecha por Acíndino, como en la *Confesión de fe*, presentada por Pálamas, que solamente aquí — a lo que se me alcanza — se nos ha conservado de entre las numerosas obras del Tesalonicense.

Inédita hasta ahora, es tan desconocida esta « Confesión » de Pálamas, que no se la encuentra, ni en la lista corriente de sus escritos (1), ni siquiera en la enumeración que de ellos hizo hace poco el especialista de Pálamas, Juan Meyendorff (2). Diríase que se le había pasado por alto, si no la hubiera recordado — aunque solamente de refilón, al reseñar algunas obras inéditas de Acíndino — bajo el epígrafe *Réfutation de la confession de foi de*

(1) Cfr. v. gr., la *Notitia ex bibliotheca Fabricii* (=MG 150, 771 ss.), donde aparece sólo una *Confesión de fe* de Gregorio Pálamas, en el apartado XXII, la que, tomada de Fr. COMBEFIS (*Auctarium noviss.* II 172-176), recogió la Patrología griega de MIGNE (MG 151, 763-768: « *Εἷς θεὸς πρὸ πάντων* »), enteramente distinta. Tampoco vemos registrada esta nueva *Confesión* en el catálogo de las obras de Pálamas dado por B. MONTFAUCON, O. S. B., en su *Bibliotheca Coisliniana* (cod. 97-100), París 1715, pp. 150-173 (= MG 150, 799-838).

(2) No se encuentra como obra separada de Pálamas en ninguna de las cuatro categorías, que establece de ellas J. MEYENDORFF, en su libro *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (*Patristica Sorbonensia*, 3. Paris 1959, pp. 340-399).

Palamas (¹), pero sin indicar absolutamente que ésta *no* se refiere a la única Confesión de fe de Pálamas, por él aducida (²), del todo diversa.

Gran fortuna sería que alguien pudiera hallar en algún manuscrito esta nueva obra palamítica, pero sola de por sí, sin estar entreverado en ella el comentario acindiniano. Podríamos entonces, comparándola con el texto dado por Acíndino, comprobar su autenticidad; como podemos hacerlo, por ejemplo, con la carta del Tesalonicense « *Τὸ διθεΐτας ἡμᾶς* », refutada por el mismo adversario con idéntico sistema de incorporación (³).

Mientras tanto, no pudiendo dudar al menos de lo genuino que es el pensamiento palamítico en los trozos presentados por Acíndino como de Pálamas, nos adelantamos a dar la fiel transcripción del documento según se nos presenta en el códice Monacense griego 223, magnífico ejemplar en pergamino, del siglo XV (⁴), todo de mano del monje Matusalén Cabbadí (⁵).

Acompañamos el texto, al pie de página, con el aparato crítico conveniente y la verificación de todas las citas con referencia exacta a las colecciones más en uso; y añadimos para comodidad de los lectores, en páginas fronteras, la versión literal latina del doble escrito.

Seguirán luego, con detalle, otras noticias de la copia Monacense, el estudio de los problemas de ecdótica que esta parte del códice encierra, la ocasión histórica del documento, su análisis, y el comentario teológico de su contenido.

Ahora, antes que nada, procedamos ya a la lectura del diálogo que entablan los dos autores, Acíndino y Pálamas.

Hallaremos a cada cual muy en carácter.

(¹) J. MEYENDORFF, *Introduction*, p. 407.

(²) Número 39 de las obras de Pálamas (*ibid.*, p. 365).

(³) Texto de Pálamas en « *Θεολογία* » 24 (1953) 569-582, en la edición de J. MEYENDORFF. Refutación de Acindino en cód. Monac. gr. 223, ff. 32ʳ-51ʳ.

(⁴) Véase I. HARDT, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, II. Munich 1806, pp. 454-460. — Al decir *magnífico* entiéndase de la materialidad del códice, pues la parte formal de la copia es, como veremos en nuestro caso, bastante descuidada.

(⁵) Al final del códice se lee: « *Τὸ βιβλίον ἀκίνδυνος μαθουσαλᾶ μοναχοῦ τοῦ καββαδῆ ἐστιν καὶ τὰ γράμματα ἴδια* ». En los indices de HARDT (tom. V) se le designa como arquimandrita; y es ésta la única referencia que hemos podido hallar acerca de su persona.

Guión del pensamiento de Pálamas

1. La divina esencia es una sola; múltiple, en cambio, la divina operación. (*Núm. 1-4*).

2. La divina esencia tiene propiedades bien determinadas; pero de ella es inseparable la divina operación. (*Núm. 5-11*).

3. A ésta llaman los Santos *fulgor* (tabórico) y *gracia*. (*Núm. 12-14*).

4. La designan también con el nombre de *divinidad*. (*Núm. 15-18*).

5. Del mismo modo que llaman *divinidad* al « espíritu », palabra de muy varias acepciones. (*Núm.* 19-20).

6. Sin que por eso haya que admitir más de un solo Dios; si bien es fuerza decir de la gracia que es increada. (*Núm. 21-22*).

* * *

En respuesta Gregorio Acíndino va intercalando, punto por punto, sus observaciones.

Cod. Monac. gr. 223 (s. XV) (*)

f. 26r

Ἡ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ ὉΜΟΛΟΓΙΑ ἈΝΕΣΚΕΥΑΣΜΕΝΗ

⟨παρὰ τοῦ Γρηγορίου τοῦ Ἀκινδύνου⟩

Οὐδὲν ποικιλώτερον τοῦ κακουργεῖν περὶ τὸ θεῖον θέλοντος· ἐπειδὴ γὰρ μέλλει προϊὼν ἀνὴρ οὗτος καὶ ἄλλην εἰσάγειν θεότητα ἄκτιστον ἀνούσιον παρὰ τὴν μίαν ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι θεότητά τε καὶ δύναμιν, ἐνταῦθα προσδιορίζεται· « εἴτ' οὖν οὐσίαν ». Καινὸν καὶ πρᾶγμα καὶ νόημα. Τίς γὰρ τῶν ἱερῶν θεολόγων ἐπὶ ταύταις ταῖς ἐννοίαις οὕτως ἐθεολόγησεν; ἢ τίς μονάδα λέγων ἐν τριάδι καὶ τριάδα ἐν μονάδι, οὐχ ὅλην περιέλαβε καὶ συνέλαβε — εἰ οὕτω χρὴ φάναι — τῷ ὀνόματι τούτῳ καὶ ῥήματι τὴν ἀπερίληπτον τριάδα καὶ ὑπερούσιον, ἀλλὰ παρέλειψε νοεῖν ἑτέραν θεότητα ἄκτιστον;

1

⟨Παλαμᾶς⟩

Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου τρισυποστάτου θεοῦ οὐ μίαν φρονεῖ καὶ ὁμολογεῖ καὶ κηρύττει θεότητα — εἴτουν οὐσίαν — ὑπεραιώνιον, ἀΐδιον, ἁπλῆν, ἀσύνθετον, ἄπειρον, ἀπεριόριστον, ἀπαθῆ, ἄτρεπτον, ἀναλλοίωτον, ἀλλὰ δύο θεότητας λέγει — τουτέστιν οὐσίας —, ἢ ἴσας καὶ ὁμοτίμους, ἢ τὴν μὲν μείζω, τὴν δὲ ἐλάττω, ἢ μίαν σύνθετον θεοῦ οὐσίαν ἐκ δύο μερικῶν οὐσιῶν μείζονος καὶ ἥττονος συγκειμένην, ὁ τοιοῦτος εἴη τῆς μιᾶς ὑπερθέου τρισυποστάτου θεότητος ἀλλότριος.

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Καὶ εἰ ἕτερον μέν ἐστιν ἡ [οὐσία] τοῦ θεοῦ, ἕτερον δὲ ἡ φυσικὴ αὐτοῦ καὶ οὐσιώδης ἐνέργεια — κατά σε — καὶ δύναμις, ἧς χωρὶς οὐδὲ

(*) Codex hic opera GREGORII ACINDYNI continet. — Pro speciali folii 26r dispositione cfr. *Comment., num. 3-6.*

1 *Ἡ τοῦ — ἀνεσκευασμένη] add. inferius inter lin., eadem manu.* **2** *παρὰ — Ἀκινδύνου] suppl.* **3** *ποικιλότερον ms.* **11** *θεότητα ἄκτιστον] post haec titulus, inter lin.* **21** *οὐσία] corr. evidens mendum, in ms. σοφία.*

CONFESSIO PALAMAE

⟨a Gregorio Acindyno⟩ refutata

Nihil magis versatile quam ille qui circa res divinas fraudulenter procedere vult. Etenim cum in eo sit hicce vir ut intendat inferre aliam esse divinitatem increatam, quae essentia non est, praeter unam illam sanctae Trinitatis divinitatem et potentiam, tunc specificat addens: « sive essentiam ». Nova quidem res novusque conceptus. Quis enim sacrorum theologorum sic de his quaestionibus theologice egit? vel quis unitatem in Trinitate et Trinitatem in unitate dicens, non totam sub hoc nomine et verbo complectitur et — si ita loqui fas est — incomprehensibilem et superessentialem Trinitatem comprehendit, sed aliam divinitatem increatam intelligere sivit?

1

⟨Palamas⟩

Si quis de uno et solo tripersonali Deo non tenet et confitetur et praedicat unam divinitatem — sive essentiam — ultra saecula exsistentem, aeternam, simplicem, incompositam, infinitam, limite carentem, exspertem passionum, immutabilem invariabilemque; sed duas dicit divinitates — id est, essentias —, vel aequales eiusdemque valoris, vel aliam quidem superiorem, inferiorem aliam, vel unam compositam Dei essentiam ex duabus essentiis, superiore et inferiore, conflatam; ab una superexcelsa tripersonali divinitate alienus ille sit.

⟨Acindynus⟩

Et si aliud quidem essentia Dei est [1], aliud vero — iuxta te — naturalis eius et essentialis operatio et virtus, extra quam nec

[1] « Aliud essentia Dei est, aliud eius operatio ». Ecce et mens et consuetus loquendi Palamae modus. Manuscriptum ergo corrigendum censeo; ibi enim aperte pro « οὐσία » (= essentia) ponitur perperam verbum « σοφία » (= sapientia), sed hoc modo sensus destruitur. Haberetur sic: « Aliud sapientia est (sc. una ex virtutibus Dei vel naturalis eius ope-

εἶναι δυνατὸν τὴν οὐσίαν, πῶς μόνην τὴν οὐσίαν ἀνενέργητον ὅλως καὶ ὀνομάζεις θεότητα ἢ τὴν ἀνούσιον ἐνέργειαν; « Τίς γὰρ θεότης, εἰ μὴ τελεία; τελεία δὲ πῶς, ᾗ λείπει τι πρὸς τελείωσιν »; ὁ Θεολόγος φησίν.

Ἀσεβὲς μὲν τὸ δύο ἀκτίστους οὐσίας εἰσάγειν, ἢ μίαν, ἐκ δύο σύνθετον· ἀσεβὲς δὲ οὐχ ἧττον καὶ τὸ δύο δογματίζειν ἀκτίστους θεότητας ὁπωσδήποτε διαφόρους ἀλλήλων, ὑπερκειμένην μίαν καὶ ὑφειμένην ἄλλην, καὶ μίαν μὲν οὐσίαν, τὴν δὲ ἑτέραν ἀνούσιον, ὅ συ δοξάζων φαίνῃ· καὶ διατοῦτο ταῦτα κυκλεῖς καὶ στρέφεις.

2

⟨Παλαμᾶς⟩

Τὸ μὲν γὰρ δύο ὁμοτίμους κατὰ πάντα θεότητας λέγειν, εἴτουν οὐσίας, δύο προφανῶς ἐστι λέγειν θεούς, καὶ δύο εἰσάγειν ἀρχάς· ὅ τῆς ἑλληνικῆς ἐστιν ἀθεΐας, εἴτουν πολυθεΐας — τὸ γὰρ πολύθεον, πάντως ἄθεον —, ἢ τῆς τοῦ Μάνεντος μανίας. Τὸ δὲ δύο μὲν θεότητας, εἴτουν οὐσίας, λέγειν, τὴν μέντοι μίαν μείζω, τὴν δ' ἐλάττω, εἰ μὲν ἀκτίστους ἑκατέραν λέγει, ἑλληνικῆς καὶ τοῦτο φλυαρίας· ὧν ἔνιοι διαφόρους ἀϊδίους οὐσίας εἰσῆγον — ὅ καὶ ὁ θεοφάντωρ ἐν τῷ περὶ θείων ὀνομάτων ἀνατρέπει Διονύσιος —,

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Τί μὴ καθαρῶς εἰσάγεις τὸ τοῦ ἁγίου ῥητόν· « Οὐκ ἄλλο τὸ ἀγαθόν, καὶ ἄλλο τὸ ὄν, καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν », λέγον, « οὐδὲ πολλὰ τὰ αἴτια, καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας, ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας »; Ἀλλ' ἔξωθεν λέγεις ἃ λέγεις, παραιτούμενος τοῦτο, ἢ δῆλον ὅτι διὰ τὸν ἔλεγχον. Σὺ γὰρ ἄλλο μὲν τὸ ἀγαθόν, καὶ ἄλλο τὸ ὄν, καὶ ἄλλο τὴν ζωήν, καὶ τὴν σοφίαν, λέγων πολλαχοῦ τὰ οὐσιώδη καὶ φυσικὰ τοῦ θεοῦ, καὶ θεότητας ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας — τούτου

17 Διονύσιος *sensus orationis in sequenti pericopa 3 clauditur (vid. Comment. num. 6).*

2-3 Nazianzenus, *Orat. 31 (theol. V), 4, De Spiritu S.* — *MG 36,137 A.*
16-17 *cfr.* Ps.-Dionysius, *De div. Nominibus V, 2* — *MG 3, 816 CD-817 A.*
19-22 Ps.-Dionysius, *ibid.* — *MG 3, 816 C.*

possibile est essentiam esse, quomodo solam essentiam inoperantem, vel operationem non-essentiam, prorsus et divinitatem vocas? « Quaenam enim divinitas — ait Theologus (1) — nisi perfecta? qui vero perfecta, cui aliquid ad perfectionem deest? »

Impium revera est duas increatas essentias inducere, vel unam ex duabus compositam, attamen non minus impium duas etiam divinitates increatas docere, quomodocumque invicem diversas, superiorem aliam aliamque inferiorem, et aliam quidem quae essentia sit, aliam vero quae non sit essentia, quemadmodum tu opinari videris, et hac de causa id iterato evolvis.

2

⟨Palamas⟩

Nam, certe, affirmare duas in omnibus aequales esse divinitates, sive essentias, aperte est duos dicere deos duoque inducere principia; quod ethnici atheismi proprium est, sive politheismi — plures enim statuere deos atheismus est —, vel Manetis vaecordia. Duas autem divinitates, sive essentias, dicere, aliam quidem maiorem, minorem vero aliam; profecto, si increatam utramque quis dicit, id etiam ethnicorum nugacitatis est, quorum aliqui diversas essentias aeternas inducebant — id quod Dionysius, divinitus afflatus, in libro *De divinis Nominibus* subvertit — (2),

⟨Acindynus⟩

Quare non sincere affers effatum illud Sancti, quod dicit: « Non aliud est quod est bonum, et aliud quod est, et aliud vita vel sapientia, nec multae causae et divinitates aliarum aliae productivae, superiores et inferiores? » Sed extra quaestionem profers ea quae profers, ad id rogatus, vel evidenter accusationis causa. Tu enim, cum pluries affirmes aliud quidem esse quod bonum est,

ratio), et aliud operatio divina, sine qua ait — ne essentia quidem subsistere potest ». Quod quidem tautologicum esse videtur.

(1) Gregorius Nazianzenus, scilicet.

(2) Suspenditur sensus interruptione Acindyni; perficitur autem in numero tertio sequenti, quemadmodum ex ipsa typographica dispositione satis iam apparet.

τοῦ ῥητοῦ ταῦτα ἀπαγορεύοντος καὶ σοφῶς ἐναντιουμένου σοι —, οὐκ ἐτόλμησας τὸν φανερὸν ἔλεγχον ἐνεγκεῖν κατὰ σαυτοῦ, πρᾶγμα ποιῶν δέξιον μὲν ἄλλως, κακοῦργον δὲ εἰκότως· σοφοὶ γάρ [ἐστε] διολισθαίνειν καὶ στρέφεσθε παντοδαπῶς, οἷς τὸ ψεῦδος ἐσπούδασται καὶ ἡ καινοτομία τῆς πίστεως.

3

⟨Παλαμᾶς⟩

βαθμηδὸν ταύτας διατιθέντες καὶ διατάττοντες, καὶ τὴν μὲν δευτέραν τῆς πρώτης ἐξάπτοντες, τῆς δὲ τὴν τρίτην, ὑπ' ἐκείνην δὲ τὴν
f. 26v *τετάρτην, καὶ τὰς καθεξῆς ὁμοίως | ὑποβιβάζοντες· εἰ δὲ τὴν μὲν μείζω φησὶν ἄκτιστον, ὡς κτιστὴν δὲ τὴν ἑτέραν ἐλάττω, ἀκριβής ἐστιν ἀρειανός.*

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Ἡμῖν περὶ τῆς ἁγίας τριάδος ὄντος τοῦ λόγου καὶ τῆς ἐν ταύτῃ μονάδος τε καὶ θεότητος, ἧς ἐκτὸς οὐδὲν ὅλως παρελάβομεν ἄκτιστον, οὔτε μεῖζον, οὔτε ἴσον, οὔτε ἔλαττον, ὅστις ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι παρὰ τὴν μίαν θεότητά τε καὶ δύναμιν ἄλλην ἢ κτιστὴν ἢ ἄκτιστον δοξάζει θεότητα, ἀνάθεμα ἔστω. Εἰ γάρ εἰσι θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ὥσπερ οὖν εἰσιν, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεός, ὁ πατήρ, καὶ ὁ υἱός, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Ὁ δὲ λέγων ἐνεργουμένην, καὶ ὑφειμένην, καὶ ὁρατὴν σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς θεότητα φυσικὴν καὶ οὐσιώδη τῆς ἁγίας τριάδος, εἰ μὴ καὶ κτίσμα λέγει ταύτην καὶ σφόδρα ἀρειανίζει, ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία λεγέτω.

4

⟨Παλαμᾶς⟩

Τὸ δὲ πάλιν μίαν θεότητα, τουτέστιν οὐσίαν, λέγειν θεοῦ, σύνθετον δὲ ταύτην ἐκ δύο μερικῶν οὐσιῶν εἰσάγειν ἐκ πλείονος καὶ ἐλάττονος συγκειμένην, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπερκείμενόν τι ἐν αὐτῇ καὶ ὑφείμενον θεωρεῖν, ἢ ὅλως καθ' ἕτερον ὁντινοῦν φλύαρον καὶ αἱρετικὸν λόγον, τοῦτο καὶ παρανοίας γέμον ἐστὶ καὶ δυσσεβείας, μερισμὸν καὶ σύνθεσιν ἐννοεῖν ἐπὶ τῆς ὑπεραπαθεστάτης καὶ ἁπλουστάτης καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἑνότητα καὶ ἀμέρειαν φύσεως.

3 *ἐστε*] *corr., ms. εἰσι.* **7** *βαθμηδὸν*] *clauditur sensus pericopae* 2 *praecedentis.*

et aliud quod est, et aliud vitam, et sapientiam, essentialia et naturalia Dei, et divinitates superiores et inferiores — id prohibente huiusmodi effato, sapienter contra te posito —, non veritus es apertam accusationem contra te inferre, rem quidem de se rectam faciens, reapse vero malignam. Callidi enim estis ut dilabemini, et quaquaversus mutamini, quibus error et novitas fidei curae est.

3

⟨Palamas⟩

gradatim ponentes et disponentes illas, annectentes alteram primae, illi vero tertiam, post quam etiam quartam, et sic similiter reliquas submittentes; si vero maiorem increatam dicit, creatam autem aliam utpote minorem, perfectus arianus est.

⟨Acindynus⟩

Cum quaestio nobis sit de sancta Trinitate, et de unitate divinitateque, quae in ea est, extra quam nihil omnino increatum esse didicimus, nec maius, nec aequale, nec minus; quisquis in sancta Trinitate, praeter unam divinitatem et potentiam, aliam vel creatam vel increatam divinitatem opinatur, anathema sit. Nam etsi multi dii dicantur et domini multi, ut profecto dicuntur, at nobis unus est Deus: Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. Sancta vero Dei Ecclesia pronuntiet utrum ille qui dicit naturalem et essentialem sanctae Trinitatis divinitatem factam et inferiorem esse et oculis corporeis visibilem, creatam quoque illam non asserat et vehementer arianismum sapiat.

4

⟨Palamas⟩

Et dicere rursus unam Dei esse divinitatem, sive essentiam, illam vero inferre compositam esse, ex duabus partialibus essentiis — maiore et minore — conflatam, et ob id ipsum, vel ob aliam denique quamcumque nugacem et haereticam rationem, aliquid in ipsa superius et inferius contemplari; id et amentiae et impietatis plenum est: in illa scilicet natura, quae supra quam maxime passionis exspers est et ditissima, quae etiam super omnem unitatem et indivisionem exsistit, partitionem et sinthesim cogitare.

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Τί οὖν οὐχὶ καὶ ἡ ἐνέργεια τοῦ θεοῦ ἡ φυσικὴ καὶ οὐσιώδης λεγέτω ἀπαθεστάτη καὶ ἁπλουστάτη καὶ ὑπεραιώνιος καὶ ἀΐδιος καὶ ἀμερὴς καὶ τἄλλα ὅσα καὶ τὴν οὐσίαν λέγεις; Εἰ μὲν δὴ πάντα ταῦτα καὶ αὕτη, ἔστι δὲ ὑφειμένη τῆς οὐσίας καὶ ἄλλη παρ' αὐτὴν θεότης ἐνεργουμένη καὶ ὀφθαλμοῖς σωματικοῖς ληπτὴ καθ' ἑαυτὴν ὁπωσδήποτε, δύο κατά σε θεότητες διάφοροι ἀλλήλων, ὑπεραιώνιοι, ἀΐδιοι, ἁπλαῖ, ἀμερεῖς, ἡ μὲν ὑπερκειμένη, ἡ δὲ ὑφειμένη καὶ ὀφθαλμοῖς σωματικοῖς ληπτὴ καθ' ἑαυτὴν ὁπωσδήποτε· ὅπερ ἐστὶν ἀσεβέστατον. Ἡ δ' ἐκκλησία ἐνεργῇ μὲν τὴν μίαν θεότητα τῆς ἁγίας τριάδος ὁμολογεῖ· ἄλλην δὲ καὶ ἄλλην, ὡς λέγεις σν, θεότητας ἀκτίστους οὐκ ἐπίσταται. Εἰ δὲ μὴ ἐπ' αὐτῆς λέγεται ἃ καὶ ἐπὶ τῆς θείας οὐσίας, οὐκ ἔσται ἄτρεπτος, οὐδὲ ὑπεραιώνιος, οὐδὲ ἁπλῆ· ἡ δὲ τοιαύτη, πῶς ἄναρχος τε καὶ ἄκτιστος;

5

⟨Παλαμᾶς⟩

Μία οὖν ὑπερούσιος θεότης, τουτέστιν οὐσία, τοῦ θεοῦ, ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι θεωρουμένη, ἡ τῇ ἑαυτῆς προγνωστικῇ δυνάμει, πάντα — καὶ πρὶν γενέσθαι — προεπισταμένη ὃ τῇ δημιουργικῇ, ὅτε καὶ ὡς ἠθέλησεν, ὑποστησαμένη,

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Ἀλλ' οἱ θεῖοι θεολόγοι λέγοντες μία τῶν πάντων ὑπέρκειται ἡ ἀληθὴς ἐξουσία καὶ δύναμις, ἡ τοῦ παντὸς ἀναδεδεγμένη τὸ κράτος καὶ βασιλεύουσα, τὰς σὰς ἀναπλάσεις τῶν πολλῶν ὑφειμένων δυνάμεων καὶ θεοτήτων ἀκτίστων καὶ τῆς μιᾶς ἀμεροῦς διαιρέσεις θεότητος ἀνατρέπουσιν.

17 *ὃ τῇ: fortasse melius ἃ τῇ.* **18** *ὑποστησαμένη]: sensus orationis suspenditur, interruptione Acindyni, et in sequenti pericopa 6 perficitur (vid. Comment., num. 7). Hic solum ὑπο, in sequenti autem στησαμένη in ms. adest.*

⟨**Acindynus**⟩

Quid ergo? Operatio Dei naturalis et essentialis numquid dici non debet passionis exspers, et ditissima, et ultra saecula exsistens et aeterna, et sine partibus, et cetera quotquot praedicas de essentia? Profecto, si illa quidem haec omnia possidet, est autem inferior quam essentia et alia ab ipsa divinitas facta et oculis corporeis per se quomodocumque apprehensibilis, duae iuxta te erunt divinitates invicem diversae, ultra saecula, aeternae, simplices, sine partibus, alia sane superior, inferior autem alia et oculis corporeis utcumque per se apprehensibilis; id quod impiissimum est. Ecclesia vero unam certe divinitatem sanctae Trinitatis confitetur; aliam autem et aliam increatam divinitatem, ut tu dicis, nequaquam agnoscit. Sin autem de illa non dicuntur quae de divina essentia praedicantur, non erit immutabilis, nec saecula transcendens, nec simplex; sed quae huiusmodi est, quomodo et sine principio et increata erit?

5

⟨**Palamas**⟩

Una igitur, superessentialis divinitas, sive essentia, Dei est, in Patre et Filio et Spiritu Sancto considerata, quae, virtute sua praenoscitiva, omnia illa scivit — etiam prius quam fieret —, quae per creativam vim, quando et sicut voluit, subsistere fecit (1);

⟨**Acindynus**⟩

Divini tamen theologi, dicentes unam esse quae superat omnia veram potestatem et virtutem, quaeque rerum omnium dominationem recipit et exercet imperium, illas, quas tu effingis, plures inferiores virtutes et divinitates increatas et unius indivisibilis deitatis partitiones sus deque evertunt.

(1) Oratio, post interruptionem Acindyni, in numero sexto sequenti completur.

6

⟨Παλαμᾶς⟩

ἡ τῇ συνεκτικῇ συντηροῦσα, ἡ τῇ προνοητικῇ διεθετοῦσα καὶ διεξάγουσα, ἡ τοὺς εἰς αὐτὴν ὀρθοδόξως πιστεύοντας καὶ τὰς θείας ταύτας ἐντολὰς ἐκπληροῦντας, διὰ τῆς ἐξ αὐτῆς ἀϊδίως πηγαζομένης ἀκτίστου καὶ θεουργοῦ χάριτος καὶ δωρεᾶς καὶ ἐλλάμψεως θεοποιοῦσα. Τοῦτο δὴ λέγω τὸ ξένον καὶ μέγα μυστήριον, τὴν πρὸς αὐτὴν ὑπερφυᾶ καὶ ἄμεσον ἕνωσιν, καὶ διὸ τἄλλα πάντα τῷ θεῷ πραγματεύεται· ἣν ἄκτιστον καὶ ἀΐδιον χάριν κοινὴν εἶναι δωρεὰν καὶ ἐνέργειαν θεοποιόν, πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, οἱ θεῖοι πατέρες διαρρήδην διδάσκουσι. Φησὶ γὰρ ὁ μέγας Ἀθανάσιος ἐν τῇ πρὸς Σεραπίονα τὸν ἐπίσκοπον περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιστολῇ, τὸ ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους δευτέρᾳ τοῦ ἀποστόλου σαφηνίζων ἐπιστολῇ· « Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ἡμῶν ». « Ἡ γὰρ διδομένη — φησί — χάρις καὶ δωρεὰ ἐν τριάδι δίδοται, παρὰ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ ».

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Ποῦ τοίνυν ἐνταῦθα ὑφειμένη θεότης; ἡ μὲν γὰρ χάρις καὶ τὰ πάντα ἐξ ἑνὸς θεοῦ εἰσι, ἑτέρα δὲ θεότης ἄκτιστος, οὐσιώδης καὶ φυσικὴ τοῦ θεοῦ παρὰ τὴν θείαν φύσιν, πόθεν; Καὶ μὴν εἰ αὐτοῦ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου μετέχοντες ἔχομεν τοῦ πατρὸς τὴν ἀγάπην καὶ τοῦ υἱοῦ τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος, αὐτό ἐστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τίς τοίνυν χρεία τῆς ὑφειμένης θεότητος; « Ἰδοὺ γάρ — φησί —, τούτου μετέχοντες . . . », καὶ τὰ ἑξῆς. Ὁρᾷς ὅτι σὺ κατὰ σαυτοῦ συνάγεις τοὺς τῶν ἁγίων λόγους;

7

⟨Παλαμᾶς⟩

Ὥσπερ οὖν ἐκ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ἡ διδομένη χάρις, οὕτως οὐκ ἂν γένοιτο κοινωνία τῆς δόσεως ἐν ἡμῖν, εἰ μὴ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.

20 *Καὶ μὴν*: *prius Καὶ εἰ μὴν εἰ ms., del. primum εἰ.*

12-14 *2* COR. *XIII, 13.* **14-16, 23-24** ATHANASIUS, *Epist. I ad Serapionem, 30 = MG 26, 600 C.*

6

⟨**Palamas**⟩

⟨illa, inquam, divinitas⟩, quae omnia in se continens conservat; quae providentia disponit ducitque res; quae recte credentes in ipsam et haec divina praecepta complentes opere, per increatam et deificam gratiam aeternaliter ex ipsa defluentem et per donum illustrationis deos facit. Id, sane, peregrinum dico magnumque mysterium, supernaturalem sc. et immediatam cum ipsa unionem et cetera omnia quae exinde Deus operatur; quam increatam et aeternam gratiam commune donum esse et deificam operationem Patris et Filii et Spiritus Sancti, divini Patres expressis verbis docent. Ait enim magnus Athanasius in epistula de Spiritu Sancto ad Serapionem episcopum, declarans illa quae in epistula altera ad Corinthios Apostolus habet: « Gratia Domini nostri Iesu Christi, et amor Dei et Patris, et communicatio Spiritus Sancti cum omnibus vobis ». « Quae datur gratia — inquit — et donum, in Trinitate datur, a Patre per Filium in Spiritu Sancto ».

⟨**Acindynus**⟩

Ubinam, igitur, in his divinitas inferior? Etenim gratia omnesque res ex uno Deo profecto sunt; alia autem divinitas increata, essentialis et naturalis Dei, praeter divinam naturam, undenam? Et, certe, si participes effecti ipsius Spiritus Sancti caritatem Patris et gratiam Filii et communicationem Spiritus Sancti habemus, seu quod idem est, ipsum Spiritum Sanctum, quid ergo opus est inferioris divinitatis « En namque — ait — participes eius effecti » . . . et quae sequuntur. Videsne ut tu contra te ipsum sermones Patrum adducas?

7

⟨**Palamas**⟩

Quemadmodum, ergo, gratia a Patre per Filium datur, sic communicatio donationis non haberetur in nobis, nisi in Spiritu

« Τούτου γὰρ μετέχοντες, ἔχομεν τοῦ πατρὸς τὴν ἀγάπην, καὶ τοῦ υἱοῦ τὴν χάριν, καὶ αὐτοῦ τοῦ πνεύματος τὴν κοινωνίαν. Μία ἄρα καὶ ἐκ τούτων ἡ τῆς τριάδος ἐνέργεια δείκνυται. Οὐ γὰρ ὡς παρ' ἑκάστου διάφορα καὶ διῃρημένα τὰ διδόμενα σημαίνει ὁ ἀπόστολος, ἀλλ' ὅτι τὰ διδόμενα ἐν τριάδι δίδοται, καὶ τὰ πάντα ἐξ ἑνὸς θεοῦ εἰσι ». Καὶ αὖθις ὁ αὐτὸς ἐν τῇ αὐτῇ· « Ἡ ἁγία — φησί — καὶ μακαρία τριὰς ἀδιαίρετος καὶ ἡνωμένη πρὸς ἑαυτήν ἐστι, καὶ λεγομένου τοῦ πατρός, πρόσεστι καὶ ὁ τούτου λόγος καὶ [τὸ] ἐν υἱῷ [πνεῦμα] ».

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Τί ταῦτα πρὸς τὴν ὑφειμένην θεότητα καὶ τῆς θείας ἑτέραν οὐσίας καὶ φύσεως καὶ τοῦ ἑνός, ὡς εἰπεῖν, τρισυποστάτου θεοῦ, παρ' ὃν οὐδέν ἐστιν ἄκτιστον ἄλλο καὶ συναΐδιον αὐτῷ, κατὰ τοὺς θείους πατέρας;

8

⟨Παλαμᾶς⟩

« Ἐὰν δὲ καὶ ὁ υἱὸς ὀνομάζεται, ἐν τῷ υἱῷ ἐστιν ὁ πατήρ, καὶ τὸ πνεῦμα οὐκ ἔστιν ἐκτὸς τοῦ λόγου· μία γάρ ἐστιν ἐκ τοῦ πατρὸς χάρις δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ πληρουμένη ». ⟨Καὶ τοῦ πνεύματος δὲ ὄντος ἐν ἡμῖν, ἐν τούτῳ αὐτῷ ἐστιν ὁ πατήρ, καὶ οὕτως ἐστί τό· « Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν »⟩.

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Καὶ εἰ τοῦ πνεύματος ὄντος ἐν ἡμῖν, ἐν τούτῳ αὐτῷ ἐστιν ὁ πατήρ, καὶ οὕτως ἐστι τό· « Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν », πῶς ἐστιν αὐτὸς μὲν ἀμέθεκτος πάντη ὁ θεὸς καὶ τὸ πνεῦ-

8 *corr., ms. τῷ ἐν υἱῷ πνεύματι (πνι).* **16-18** *Καὶ τοῦ πνεύματος — παρ' αὐτῷ ποιήσομεν] haec, quae fortasse ex distractione amanuensis deinde ponuntur in ms., proprium locum hic habere ex immediate sequentibus patet (cfr. Comment., num. 8).* **20** *εἰ] non claret in ms., del. potius, sed sensu postulatur (cfr. Comment., ibid.).*

1-5 ATHANASIUS, *ibid., 30-31* = *MG 36, 600 CD-601 A.* **6-8** ATHANASIUS, *ibid., 14]* = *MG 26, 565 AB.* **14-16** ATHANASIUS, *ibid.* = *MG 26, 565 B.* **21-22** IOAN. *XIV, 23.*

Sancto fieret. « Participes eius effecti, habemus caritatem Patris, et Filii gratiam, et ipsius Spiritus communicationem. Una ergo etiam ex his Trinitatis operatio ostenditur; non enim Apostolus diversa uniuscuiusque et separata dona indicat, sed quae dantur, in Trinitate donari, et omnia ex uno Deo esse ». Et rursus ipse Athanasius in eadem epistula: « Sancta et beata Trinitas — ait — inseparabilis est et secum unita, et ubi Pater dicitur, adest et eius Verbum, et in Verbo Spiritus ».

⟨Acindynus⟩

Quorsum haec ad divinitatem inferiorem diversamque ab essentia et natura divina et — ut dicam ita — ab uno tripersonali Deo, extra quem, iuxta sanctos Patres, nihil increatum aliud ipsique coaeternum exsistit?

8

⟨Palamas⟩

« Sed etiam ubi Filius nominatur, in Filio adest Pater, et Spiritus extra Verbum non est; una enim est gratia ex Patre per Filium in Spiritu Sancto completa ». Sed et vicissim, cum Spiritus in nobis sit, in hoc ipso adest Pater, et sic habetur illud: « Ego et Pater veniemus et mansionem apud eum faciemus ».

⟨Acindynus⟩

Et si Spiritus in nobis est, et in hoc ipso adest Pater, et sic habetur illud: « Ego et Pater veniemus et mansionem apud eum faciemus », quomodo ipse quidem Deus et Spiritus Sanctus imparticipabilis prorsus est, est autem inferior quaedam alia divinitas

μα τὸ ἅγιον, ὑφειμένη δέ τις θεότης ἑτέρα ἐστὶν ἤ γε μετεχομένη; καὶ πῶς ἄν τίς σοι μᾶλλον ἠναντιώθη, ἢ αὐτὸς σαυτῷ, ταῦτα φέρων;

9

⟨Παλαμᾶς⟩

27v | *Καὶ αὖθις· « Τὴν ἑνότητα — φησί — τῆς ἁγίας τριάδος ὁ μακάριος διδάσκων Παῦλος, ἔγραφε Κορινθίοις περὶ τῶν πνευματικῶν· Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, ὁ δὲ αὐτὸς κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Ἃ γὰρ τὸ πνεῦμα ἑκάστῳ διαιρεῖ, ταῦτα παρὰ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ λόγου χορηγεῖται. Πάντα γὰρ τὰ τοῦ πατρός, τοῦ υἱοῦ ἐστί· διὸ καὶ τὰ παρὰ τοῦ υἱοῦ ἐν πνεύματι διδόμενα, τοῦ πατρός ἐστι χαρίσματα ».*

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Καὶ τίς ταῦτα οὐχ οὕτω φησὶν ἔχειν; ποῦ δὲ ἐντεῦθεν ὑφειμένη θεότης;

10

⟨Παλαμᾶς⟩

Καὶ ὁ μέγας Βασίλειος, ἐν τῷ τρίτῳ τῶν ἀντιρρητικῶν· « Ὥσπερ διαιρεῖν τὰ χαρίσματα εἰς τοὺς ἀξίους τῆς ὑποδοχῆς ὁ πατὴρ λέγεται, καὶ διαιρεῖν τὰς διακονίας ⟨ὁ⟩ υἱός, οὕτω διαιρεῖν τὰ χαρίσματα καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰς τοὺς ἀξίους μαρτυρεῖται ». Ὁρᾷς πῶς κἀνταῦθα ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνέργεια συντεταγμένη ἐστὶ τῇ τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἐνεργείᾳ; Καὶ αὖθις ἐν τοῖς εἰς τὰ ἀντιλεγόμενα περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὸ τοῦ ἀποστόλου προθείς· « Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν

16 *Καὶ ὁ μέγας] ante haec verba legitur in ms. clausula illa « Καὶ τοῦ πνεύματος — παρ' αὐτῷ ποιήσομεν » quae prius, ponenda erat — sicut nos fecimus — ad finem pericopae 8 (vid. notam ibi).* **18** *ὁ] suppl. e textu citationis.*

4-11 ATHANASIUS, *Epist. I ad Serapionem, 30 = MG 26, 600 B.* **6-8** I COR. *XII, 4-6.* **10** *cfr.* IOAN. *XVI, 15.* **16-19** BASILIUS, *Contra Eunomium, III, 4 = MG 29, 664 AB.* **22** 2 COR. *XIII, 13.*

quae reapse participatur? et quomodo quis tibi potiori ratione contradiceret quam tu ipse tibi, talia ferens?

9

⟨Palamas⟩

Et denuo: « Unitatem — inquit — ostendens in Trinitate beatus Apostolus, ad Corinthios de spiritualibus scribebat: ' Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus, et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus, et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus '. Quae enim Spiritus unicuique distribuit, illa ex Patre per Verbum largitur. Omnia enim Patris sunt etiam Filii; et ideo quae a Filio in Spiritu dantur, charismata sunt Patris ».

⟨Acindynus⟩

Et quis negat totum id sic haberi? ubinam autem inferior exinde divinitas?

10

⟨Palamas⟩

Magnus etiam Basilius in tertio antirrhetico ⟨ait⟩: « Quemadmodum Pater dona dividere dicitur inter illos, qui digni receptionis sunt, et Filius dividere administrationes, sic Spiritus Sanctus charismata dividere comprobatur ». Vides ut etiam in hoc loco operatio Spiritus Sancti coniuncta sit Patris et Filii operationi? Et rursus, in libris contra Pneumatomachos, cum illud Apostoli protulisset: « Gratia Domini nostri Iesu Christi », et quae sequuntur, « Cum

Ἰησοῦ Χριστοῦ», καὶ τὰ ἑξῆς, «Ὅταν γάρ — φησί — τὰ πάντα ἐνεργῆται ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν πνεύματι, ἀχώριστον ἐρῶ τὴν ἐνέργειαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος». Καὶ ὁ Νύσσης ἐν τῷ περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος· «Οὐκ ἔστι τοῦ ἁγιασμοῦ — φησί — διαφορά, ὡς πλέον τοῦ πατρὸς ἁγιάζοντος, ἔλαττον δὲ τοῦ υἱοῦ, ἧττον δὲ τῶν δύο τοῦ ἁγίου πνεύματος. Διατί οὖν τὰς τρεῖς ὑποστάσεις κατακερματίζεις εἰς διαφόρους φύσεις, μίαν παρὰ πάντων καὶ τὴν αὐτὴν χάριν δεχόμενος;» Ταύτην τὴν θεοποιὸν χάριν, αἴγλην τῆς μιᾶς τρισυποστάτου φύσεως, ταύτην φυσικὴν τῆς ἁγίας τριάδος συναΐδιον ⟨θεότητα⟩ ὀνομάζει, λέγων· «Τρί[σ]σοφαῆ θεότητα, ἑνιαίαν ἐκλάμπουσαν αἴγλην τῆς μιᾶς τρισυποστάτου φύσεως».

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Καὶ περὶ τίνος φησὶν ὁ λέγων «Ἁγίῳ πνεύματι πᾶσα ψυχὴ ζωοῦται καὶ καθάρσει ὑψοῦται, λαμπρύνεται τῇ τριαδικῇ μονάδι ἱεροκρυφίως;» Καὶ αὖθις, ὁ λέγων· «Σύ, κύριέ μου, φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθας, φῶς ἅγιον, ἐπιστρέφον ἐκ ζοφώδους ἀγνοίας τοὺς πίστει ἀνύμνοντάς σε»;

11

⟨Παλαμᾶς⟩

Ταύτην φυσικὴν τῆς ἁγίας τριάδος συναΐδιον δόξαν ὁ θεῖος ἀποκαλῶν Μητροφάνης· «Ἡ φυσικήν — φησί — συναΐδιον δόξαν προβαλλο-

10 θεότητα[1] *suppl. om. ms.* [1] Τρισοφαῆ *ms.*

1-3 Basilius, *ibid.*, V, 5 = *MG 29, 761 A.* **4-8** Nyssenus, *Orat. in diem Luminum* = *MG 46, 585 CD.* **10-11** Nazianzenus (*non* Nyssenus, *sicut ex redactione videretur*), *cfr. Carmina theol.*, *4, 65* = *MG 37, 421 A.* **13-15** *Octoechos, modus IV, anabathmoi, antiph. 1, ad Gloriam* (auctore Theodoro Studita?) — *Citationis diversos locos praebet tibi* H. Follieri, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae, I, 29.* «*Studi e Testi*», *211. Città del Vaticano 1960.* **16-18** *Hirmos, modus IV ad oden 5, usitatissimus in libris liturgicis byzantinis, cuius plurimi loci indicantur ab* H. Follieri, *ut supra, III, 564-565.* «*Studi e Testi*», *213. Città del Vaticano 1962.* — *Auctore* Ioanne monacho (S. Eustratiades, *Εἱρμολόγιον* = *Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 9 [1932] 94*). **20 ss.** Metrophanes, *Canon triadicon, modus II, ode 5* (*cfr.* G. Valentini, *Metrophane, I canoni trinitarii. Firenze 1957, p. 44*).

enim — ait — omnia perficiantur a Deo per Iesum Christum in Spiritu, inseparabilem dicam operationem Patris et Filii et Spiritus Sancti ». Et Nyssenus, in oratione de sancto baptismate: « Non est differentia sanctificationis — inquit —, quasi plus Pater sanctificet, minus autem Filius, minus vero duobus Spiritus Sanctus. Quare ergo tres personas in diversas naturas incidis, cum unam eandemque gratiam ab omnibus recipias? » Hanc deificam gratiam splendorem unius tripersonalis naturae, hanc naturalem sanctae Trinitatis coaeternam gloriam appellat, dicens: « Divinitatem tripliciter lucentem, unicum splendentem fulgorem unius tripersonalis naturae ».

⟨Acindynus⟩

Et de qua re loquitur, qui dicit: « A Sancto Spiritu omnis anima vivificatur et elevatur purificatione, unitateque Trinitatis propria abscondito mysterio collustratur »? Et rursus, qui ait: « Tu, Domine mi, lumen in mundum venisti, lumen sanctum, ut eos qui te celebrant, ex tenebricosa ignorantia convertas »?

11

⟨Palamas⟩

Hanc naturalem gloriam sanctae Trinitatis coaeternam appellans, divus Methophanes: « Tu — inquit —, admodum una sancta Trinitas, quae naturalem coaeternam gloriam nobis emittis,

μένη, μοναρχικωτάτη τριὰς ἁγία, τῆς σῆς ἡμᾶς δόξης ἰδεῖν ἀξίωσον ⟨ἄναρχον καὶ μίαν αὐγὴν τὴν τρισήλιον⟩ ».

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Ἀλλ' οὗτος ὁ θεῖος Μητροφάνης ἐστὶν ὁ μάλιστά σοι ἐναντιούμενος, ᾄδων ἐν τοῖς τριαδικοῖς κανόσι· « Φῶς μοναρχικὸν καὶ τριλαμπές, οὐσία ἄναρχε, κάλλος ἀμήχανον, ἐν τῇ καρδίᾳ μου οἴκησον ». Ὁ σὺ λέγων ἕτερον τῆς θείας οὐσίας καὶ ὑφειμένον αὐτῆς, τίνα παρῆκας f. 28r *ἀσέβειαν μείζονα; Εἰ γὰρ* || *ἡ τρισήλιος αὐγὴ ἄλλη θεότης ἐστὶν ὑφειμένη τῆς ἄνω, τίς ἡ ἁγία τριάς; Τινά δὲ μᾶλλον δεξόμεθα τοῦ θείου Μητροφάνους ἐξηγητὴν καὶ τῶν ἄλλων ἁγίων, τὸν θεῖον Μητροφάνην αὐτὸν τοῦτο λέγοντα, ἤγουν· « Φῶς μοναρχικὸν καὶ τριλαμπές, οὐσία ἄναρχε, κάλλος ἀμήχανον, ἐν τῇ καρδίᾳ μου οἴκησον », ἢ σε διαιροῦντα τὸ φυσικὸν τοῦ θεοῦ κάλλος, καὶ μορφήν, καὶ δόξαν, τῆς οὐσίας αὐτοῦ, καὶ κάτω τιθέντα μετὰ τῶν ἐνεργουμένων καὶ δρωμένων σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς;*

12

⟨Παλαμᾶς⟩

Ἄφθε[γ]κτον καὶ μίαν αὐγὴν τὴν τρισήλιον, ταύτην τὴν θείαν τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριν, ἐπισκιᾶσαι τῷ Θαβωρίῳ κατὰ τὴν ἔνδοξον τοῦ κυρίου μεταμόρφωσιν ὁ Δαμασκηνὸς θεολόγος δηλῶν· « Ὁ στῦλος — φησί — τῷ Μωϋσῇ Χριστὸν μεταμορφούμενον, ἡ δὲ νεφέλη σαφῶς τὴν χάριν τοῦ πνεύματος τὴν ἐπισκιάσασαν ἐν τῷ Θαβωρίῳ προεδήλου ἐμφανέστατα ». Ταύτην, πνεῦμα ἅγιον ὅ τε λοιπὸς τῶν θεολόγων χορὸς καὶ οἱ θεῖοι καλοῦσιν εὐαγγελισταί, μᾶλλον δὲ ὁ κύριος αὐτὸς ἀπεκάλεσεν. « Ἐνεφύσησε γάρ — φησί — καὶ λέγει αὐτοῖς· Λάβετε πνεῦμα ἅγιον ».

2 *ἄναρχον – τρισήλιον] add. e citat. textu.* **5-6** *τριλλαμπές ms.* **17** *ἄφθεκτον ms.*

5-6 (*et* **11-12**) METROPHANES, *ut supra, modus III, ode 8* (*cfr.* G. VALENTINI, *p. 84*). **19-22** DAMASCENUS, *Carmen in Transfigurationem* = *MG 96, 849 A.* **24-25** IOAN. *XX, 22.*

digneris ut fulgor unus imprincipiatus trisolaris gloriae tuae a nobis videatur ».

⟨**Acindynus**⟩

Verumtamen vel maxime tibi contrarius est divus hic Metrophanes, cum in canonibus triadicis canat: « Lux principii unius et tripliciter splendens, essentia imprincipiata, pulchritudo non facta, in corde meo habites ». Sed tu, dicens aliam esse a divina essentia ipsique inferiorem lucem illam, quamnam maiorem impietatem admisisti! Etenim si trisolaris fulgor alia est divinitas inferior respectu superioris, quaenam est sancta Trinitas? Quemnam autem potius accipiemus divi Metrophanis aliorumque Sanctorum interpretem? ipsum, videlicet, divum Metrophanem haec proferentem: « Lux principii unius et tripliciter splendens, essentia imprincipiata, pulchritudo non facta, in corde meo habites », an vero te, qui naturalem Dei pulchritudinem, et formam, et gloriam, ab eius essentia separas easque inferius demittis cum rebus creatis, quae etiam corporeis oculis videntur?

12

⟨**Palamas**⟩

Ineffabilem et unum trisolarem fulgorem, divinam hanc Spiritus Sancti gratiam, obumbrasse monti Thabor in admirabili Dominica Transfiguratione ostendens theologus Damascenus: « Columna Moysis — ait — Christum transfiguratum, nebula autem clare gratiam Spiritus obumbrantem in Thaborio manifestabat apertissime ». Hanc et reliquus theologorum chorus et divini Evangelistae Spiritum Sanctum appellant, quin immo Dominus ipse appellavit. « Insufflavit enim — inquit — et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum ».

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Ἰδοὺ καὶ πνεῦμα ἅγιον ἄκτιστον ἄλλο παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ ὡς ἔοικεν — εἰ ταῦτα παραδεξόμεθα —, ἀποβαλούμεθα τὸν μέγαν Ἀθανάσιον, λέγοντα· « Ὥσπερ γέννημα μονογενὲς ὁ υἱός ἐστιν, οὕτω καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν καὶ οὐ πολλά, οὐδὲ ἐκ πολλῶν ἕν, ἀλλά μόνον αὐτό ». Ὡς δὲ καὶ τὸν ἅγιον Κύριλλον ἐν τῇ περὶ τοῦ παναγίου πνεύματος κατηχήσει θεοφορήτως ἰσχυριζόμενον καὶ λέγοντα· « Αἱ μὲν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος διαλέξεις διαιροῦνται, αὐτὸ δὲ ἀδιαίρετόν ἐστιν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ τυγχάνον. Ἓν γάρ ἐστι καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν μὲν τὰ χαρίσματα ἴδια ἑκάστῳ, καθὼς βούλεται, αὐτὸ δὲ μόνον ἀδιαίρετον. Οὐ γὰρ ἄλλος ἐστὶν ὁ παράκλητος παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' ἕν ἐστι καὶ τὸ αὐτό, διαφόρως ταῖς προσηγορίαις ὀνομαζόμενον, ζῶν, καὶ ὑφεστός, καὶ λαλοῦν, καὶ ἐνεργοῦν, καὶ τῶν ὑπὸ θεοῦ διὰ Χριστοῦ γενομένων λογικῶν ἁπάντων, ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων, ἁγιαστικόν. Ὑπὲρ δὲ τοῦ μὴ ταῖς διαφόροις ὀνομασίαις τοῦ ἁγίου πνεύματος νομίσαι τινὰς ἐξ ἀμαθίας διάφορα εἶναι ταῦτα πνεύματα, καὶ μὴ ἓν καὶ τὸ αὐτό, ὅπερ ἐστὶ μόνον· διατοῦτο προασφαλιζομένη σε ἡ καθολικὴ ἐκκλησία παρέδωκεν ἐν τῇ τῆς πίστεως ὁμολογίᾳ πιστεύειν καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα, τὸ παράκλητον, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις· ὅπως εἰδέναι ἔχοις, ὅτι πολλαὶ μὲν αἱ προσηγορίαι τυγχάνουσιν, ἓν δὲ μόνον ἐστὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ». Καὶ τὸν μέγαν Βασίλειον ἐν τῷ περὶ πίστεως λόγῳ ἀποφαινόμενον οὕτως· « Ἐκεῖ τοίνυν ἕστηκε τὸ πνεῦμα, ἐκεῖ ἐν τῇ μακαρίᾳ φύσει, οὐ μετὰ πλήθους ἀριθμούμενον, ἀλλ' ἐν τῇ τριάδι θεωρούμενον, μοναδικῶς ἐξαγγελλόμενον, οὐκ ἐμπεριειλημμένον συστήμασιν. Ὡς γὰρ ὁ πατὴρ εἷς, καὶ ὁ υἱὸς εἷς, οὕτως ἓν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τὰ δὲ λειτουργικὰ πνεύματα πλῆθος ἡμῖν ὑποφαίνει δυσεξαρίθμητον. Τοῦτο πληροῖ ἀγγέλους, ἁγιάζει δυνάμεις, ζωοποιεῖ τὰ σύμπαντα. Τοῦτο εἰς
f. 28v *πᾶσαν τὴν κτίσιν μεριζόμενον, καὶ ἄλλως ὑπ' ἄλλου ¦¦ μετεχόμενον, οὐδὲν ἐλαττοῦται παρὰ τῶν μετεχόντων ».*

Οἱ δὲ στερκτοί, οἱ ταῦτα θεολογοῦντες, μεγάλοι καὶ θεῖοι πατέρες ἡμῶν· διαπτυέσθω τὰ καινουργήματα.

3 *ἀποβαλλούμεθα ms.* **5** *ἀλλα ms.* **15** *ὑπερ ms.* **16** *ἐξαμαθίας ms.* **24** *ἐξ ἀγγελλόμενον ms.*

4-6 Athanasius, *Epist. I ad Serapionem, 20 MG 26, 577 D-580 A.* **7-21** Cyrillus Hier., *Catechesis Mystag. 17, 2-3 = MG 33, 969 B-972 A.* **9-10** *cfr. 1* Cor. *XII, 4, 11.* **18-19** *cfr. Symbol. Nicaeno-Constant. = Msi 3, 565 B.* **22-29** Basilius, *Hom. XV, De fide = MG 31, 469 AB.*

⟨**Acindynus**⟩

Ecce alius etiam increatus Spiritus Sanctus praeter Spiritum Sanctum [1] et, ut videtur — si haec admittimus —, magnum Athanasium reprobabimus, qui ait: « Quemadmodum fructus unigenitus est Filius, sic etiam Spiritus Sanctus unus est et non multi, neque ex multis unus, sed solus ipse ». Reprobabimus quoque sanctum Cyrillum, qui, in catechesi de sanctissimo Spiritu, numine afflatus, magna vi asseruit: « Disceptationes de Spiritu Sancto varie dividuntur, ipse vero indivisibilis est et unus idemque perstat. Unus est enim et idem Spiritus, qui ' dona sua unicuique, prout vult, dividit ', ipse autem indivisus manet. Non enim alius est Paraclitus praeter Spiritum Sanctum, sed unus idemque est, diversis appellationibus significatus, vivens, et subsistens, et loquens, et operans, et omnium rationalium creaturarum, angelorum et hominum, ex Deo per Christum sanctificator. Ne autem ob diversas Sancti Spiritus appellationes nonnulli, ex ignorantia, diversos hos spiritus esse, et non unum eundemque, arbitrarentur; idcirco Ecclesia catholica, securitatis tuae provida, in fidei confessione tradidit, ut crederemus ' et in unum Sanctum Spiritum, Paraclitum, qui locutus est per prophetas ', ut animadvertere posses, multas quidem nuncupationes eius esse, unum vero solum Spiritum Sanctum ». Reprobabimus etiam magnum Basilium, qui sic in sermone de fide disserit: « Illic, igitur, Spiritus consistit, illic, in beata natura, non multitudini adnumeratus, sed contemplatus in Trinitate, ut quid unum annuntiatus, non in turmis et coetibus comprehensus. Nam sicut Pater unus, et Filius unus, sic etiam Spiritus Sanctus unus est; administratorii autem spiritus multitudinem vix non numerabilem nobis exhibent. Hic angelos replet, sanctificat potestates, cuncta vivificat. Hic, in omnem divisus creaturam, aliter aliis participantibus, nihil tamen participatione minuitur ».

Verum enim vero hi sunt amore digni, magni et divini Patres nostri, qui haec theologice tractarunt. Spernantur novitates!

[1] « Alius increatus Spiritus Sanctus », id est, operatio illa divina increatae gratiae, iuxta Palamam, quae divinitas quaedam inferior in suo systemate est; « praeter Spiritum Sanctum », tertiam, scilicet, personam Sanctissimae Trinitatis, quam ipse sine dubio divinitatem superiorem existimat.

13

⟨Παλαμᾶς⟩

Οὐ τὴν ὑπόστασιν πάντως τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὡς οἱ λατῖνοί φασιν — οὐ γὰρ ἐμφυσᾶται ἡ θεία φύσις —, τὴν δὲ χάριν οὕτω καλῶν.

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Ὦ μηδὲν ἄξιον ἐννοῶν τῆς ἀκτίστου ὑπάρξεως, οὐδ' ἐπαΐων τῶν θεολογικῶν φωνῶν, ἄνθρωπε, καὶ διατοῦτο εἰς πολυθεΐας κρημνιζόμενος βάραθρον. Τὸ κυρίως μετρούμενον καὶ μεριζόμενον, ὡς εἶναι ἄλλα καὶ ἄλλα καὶ ἕτερα ἀλλήλων καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τὰ μέρη, καὶ ἐνεργούμενον, οὐκ ἄκτιστον. Ἀμερὲς γὰρ τὸ ἄκτιστον, καὶ οὐκ ἐνεργεῖται, ἀλλ' ἐνεργεῖ, ὥσπερ φησὶν ὁ θεῖος Χρυσόστομος, ἀποδεικνὺς ὅτι ἄκτιστον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. « Οὐδὲ μετρεῖται βαθμοῖς καὶ ὑποβάσεσι », κατὰ τὸν Θεολόγον, τὸ ἄκτιστον. « Οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα — φησίν —, οὐδὲ γὰρ δίδωσιν ⟨οὔτε μεμετρημένον⟩ ». Καταχρηστικῶς δέ, οὐ κυρίως, καὶ δίδοσθαι καὶ μερίζεσθαι λέγεται, καὶ χάρισμα, καὶ δώρημα, καὶ ἐπαγγελία, καὶ ὑπερέντευξις, καὶ ἐνφύσημα. Ταῦτα τοῦ Θεολόγου λέγει ἐν τῷ περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ παναγίου λόγῳ, οὗ δεῖ πάντως ἡμᾶς ὑπακούειν, ἀλλὰ μὴ τὰς σὰς σωματικὰς ἐννοίας τῷ ἀκτίστῳ προσάπτειν καὶ ἀπαθεῖ, ἐπεὶ καὶ εἰς τὰς πυρίνους γλώττας τοῦ πνεύματος μερισμὸς σωματικῶς ὑπῆρχε σχηματισμός, κατὰ τὸν Θεολόγον. « Ἔδει γάρ — φησί — τοῦ υἱοῦ σωματικῶς ἡμῖν ὁμιλήσαντος, καὶ αὐτὸ φανῆναι σωματικῶς ». Μὴ τοίνυν ταῖς σωματικαῖς φαντασίαις δουλεύων, βλασφήμει τὸν ἀπαθῆ καὶ ἀμερῆ καὶ μόνον ἄκτιστον θεὸν καὶ τῶν σῶν φαντασιῶν ὑπερέχοντα. Πῶς δὲ ἡ ἄπειρος ἐμφυσᾶται καὶ ἀσώματος καὶ ἄϋλος καὶ ἄκτιστος ἐνέργεια διὰ σώματος, οὐδὲ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐμφυσᾶσθαι δυναμένης διὰ τοῦ σώματος;

13 *οὔτε μεμετρημένον] suppl. e citat. textu.* **16** *λέγει] melius fortasse λέγεται.* **21** *prius, ut videtur, ὁμιλέσαντος ms.*

10 CHRYSOSTOMUS, *cfr. Hom. 29 in epist. 1 Cor., 4 = MG 61, 245-246.* **11-12** NAZIANZENUS, *Orat. 18, Epitaph. in patrem, 16 = MG 35, 1005 AB.* **12-13** NAZIANZENUS, *Orat. 30, De Filio (theol. IV), 12 = MG 36, 120 A (cfr.* IOAN. *III, 34).* **14 ss.** *cfr.* NAZIANZENUS, *Orat. 31, De Spiritus S. (theol. V), 30 = MG 36, 168 C.* **20-21** NAZIANZENUS, *Orat. 41, In Pentecosten, 11 = MG 36, 444 C (et cfr. contextum praecedentem).*

13

⟨Palamas⟩

Non plane hypostasin Spiritus Sancti, quemadmodum Latini dicunt — neque enim divina natura insufflatur —, sed gratiam sic appellans.

⟨Acindynus⟩

Oh virum nihil increatae substantiae percipiendae dignum, nec quidquam theologicarum locutionum gnarum, et hac de causa in politheismi barathrum ruentem! Quod proprie mensuram habet et partitur, ita ut aliae et aliae sint partes invicem diversae et ab operante distinctae, quod etiam operationi subiacet, increatum non est. Nam quod increatum est partes non habet, nec subiacet operationi, sed operatur, quemadmodum divus Chrysostomus ait, ostendens Spiritum Sanctum increatum esse. « Neque gradibus et diminutionibus mensuratur » quod increatum est, iuxta Theologum. « Non enim ex mensura dat Deus Spiritum — ait —, nec enim dat, ⟨nec mensuratum⟩ ». Improprie autem, non vere, et dari et dividi ⟨Spiritus⟩ dicitur, et charisma, et donum, et promissio, et intercessio, et insufflatio. Haec Theologus dicit in oratione de sanctissimo Spiritu, cui nos omnino oboedire oportet, non autem increato passionumque exsperti corporales tuas cogitationes applicare: siquidem et partitio illa Spiritus corporaliter in linguas igneas figurative contingebat, iuxta Theologum. « Oportebat enim — inquit —, cum Filius corporali habitu nobiscum conversatus sit, etiam ipsum ⟨Spiritum⟩ corporaliter apparere ». Non, igitur, servus factus corporalium phantasmatum blasphemiam inferas, quod Deus, passionis exspers partibusque carens et solus increatus, etiam tuas phantasias excedat. Sed quo pacto operatio infinita et incorporea et immaterialis et increata per corpus insufflaretur, cum nec nostra quidem anima per corpus insufflari queat?

Ἀλλ' ἔστι ταῦτα παιδαριώδη νοήματα· τῶν δὲ θείων λογίων ἕτερα τὰ μυστήρια, καὶ οὐχὶ τοῖς σοῖς προπετέσιν ἀναπλασμοῖς συνερχόμενα.

14

⟨Παλαμᾶς⟩

Καὶ ὁ Χρυσοῦς θεολόγος, τό « Οὐκ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα » διασαφῶν· « Πάντες ἡμεῖς μέτρῳ τὴν τοῦ πνεύματος ἐνέργειαν ἐλάβομεν. Πνεῦμα γὰρ ἐνταῦθα τὴν ἐνέργειαν καλεῖ· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ μεριζομένη ». Ἀλλὰ καὶ οἱ προφῆται οὕτω τὴν θείαν ἐνέργειαν καὶ χάριν ὠνόμαζον· « Τὰς γὰρ ἐνεργείας τοῦ πνεύματος — φησὶν ὁ μέγας ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος — πνεύματα φίλον τῷ Ἡσαΐᾳ καλεῖν »· ἃς καὶ φυσικῶς ἐνεῖναι τῷ θεῷ λόγῳ φησὶν ὁ θεσπέσιος Μάξιμος. Ταύτην καὶ αὐτὸς οὗτος ὁ πολὺς ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος τὴν θεοποιὸν ἔλλαμψιν καὶ χάριν καὶ θεότητα καλεῖ· « Φῶς γάρ — φησίν — ἡ παραδειχθεῖσα θεότης ἐπὶ τοῦ ὄρους τοῖς μαθηταῖς, μικροῦ στερροτέρα καὶ ὄψεως ».

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Περὶ τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ ἐνεργείας ὁ θεῖος ἡμᾶς Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς διδάσκει, λέγων· « Ἡ θεία ἔλλαμψις καὶ ἐνέργεια, μία οὖσα καὶ ἁπλῆ καὶ ἀμερής, ἀγαθοειδῶς ἐν τοῖς μεριστοῖς ποικιλλομένη, καὶ τούτοις πᾶσι τὰ τῆς οἰκείας φύσεως συστατικὰ νέμουσα, μένει
f. 29r *ἁπλῆ· πληθυνομένη μὲν ἐν τοῖς μεριστοῖς ἀμερίστως, καὶ τοὺς μεριστοὺς δὲ πρὸς τὴν ἑαυτῆς ἁπλότητα συνάγουσα καὶ ἐπιστρέφουσα. Πάντα γὰρ αὐτῆς ἐφίεται καὶ ἐν αὐτῇ ἔχει τὴν ὕπαρξιν. Καὶ αὕτη τοῖς πᾶσι τὸ εἶναι, καθὼς ἔχει φύσεως, μεταδίδωσι, καὶ αὕτη ἐστὶ τῶν ὄντων τὸ εἶναι, καὶ τῶν ζώντων ἡ ζωή, καὶ τῶν λογικῶν ὄντων ὁ λόγος, καὶ τῶν νοερῶς ὄντων ἡ νόησις. Αὕτη ὑπὲρ νοῦν οὖσα καὶ ὑπὲρ λόγον καὶ ὑπὲρ ζωήν, ⟨καὶ ὑπὲρ οὐσίαν⟩. Ἔτι δὲ καὶ τὸ διὰ πάντων διήκειν ἀμιγῶς, δι' αὐτῆς δὲ οὐδέν. Καὶ τὸ ἁπλῇ γνώσει γινώσκειν τὰ πάντα. Καὶ πάντα τῷ παντ-*

27 *καὶ ὑπὲρ οὐσίαν] suppl. e citat. textu.*

5-6 Ioan. *III, 34.* **6-8** Chrysostomus, *Hom. 30 in Ioannem, 2 = MG 59, 174.* **9-10** Nazianzenus, *Orat. 41, In Pentecosten, 3 = MG 36, 432 C* (*cfr.* Is. *XI, 2*). **11** Maximus Conf., *Quaestiones ad Thalassium, 63 = MG 90, 672 BC.* **13-15** Nazianzenus, *Orat. 40, In sanctum Baptisma, 6 = MG 36, 365 A.* **18 ss.** Damascenus, *De Fide Orthod., I, 14 = MG 94, 860 CD.*

Verum haec puerilia commenta sunt; alia autem habentur in verbis divinis mysteria, quae temerariis fictionibus tuis non cohaerent.

14

⟨**Palamas**⟩

Aureus quoque theologus, declarans illud: « Non ex mensura dat Deus Spiritum », « Omnes nos ⟨— inquit —⟩ ad mensuram operationem Spiritus accepimus. Spiritum enim hic operationem vocat, ipsa enim est quae distribuitur ». Sed et prophetae sic etiam divinam operationem et gratiam appellabant. « Spiritus namque operationes — ait magnus in theologia Gregorius — usu venit ut in Isaia spiritus vocentur »; quas ⟨operationes⟩ naturaliter Deo Verbo inesse mirabilis Maximus etiam asserit. Hanc quoque ipsemet multus in theologia Gregorius deificum splendorem et gratiam et divinitatem vocat. « Lux enim erat — ait — divinitas, quae discipulis in Monte ostensa est, paulo fortior quam quae oculis videri posset ».

⟨**Acindynus**⟩

De divina illustratione et operatione nos edocet divus Ioannes Damascenus. « Divina — inquit — illustratio et operatio, quae una et simplex et indivisa est, varia fit in participibus pro bonorum ⟨diversa⟩ specie, et cum his omnibus propriae cuiusque naturae constitutiva distribuat, simplex ⟨ipsa⟩ manet; multiplicatur quidem in participibus indivise, et tamen ad suam simplicitatem participes colligit et convertit. Eam enim omnia appetunt et in ea exsistentiam habent. Ipsa etiam omnibus, pro cuiusque natura, esse tribuit, ipsaque est esse eorum quae sunt, et vita eorum quae vivunt, et rationalium entium ratio, et intellectum habentium intelligentia. Ipsa supra mentem est, et supra rationem, et supra vitam, ⟨et supra essentiam⟩. Sed adde quod sine commixtione cuncta pervadat, ipsam vero nihil. Et quod simplici cognitione omnia noscat. Item, quod obtutu eius perspicacissimo simpliciter videat,

εποπτικῷ αὐτῆς ὄμματι ἁπλῶς καθορᾶν, ⟨τά τε ἐνεστῶτα, τά τε παρεληλυθότα, καὶ τὰ μέλλοντα⟩, πρὶν γενέσεως αὐτῶν. Τὸ ἀναμάρτητον, καὶ τὸ ἀφιέναι ἁμαρτίας, καὶ σῴζειν ». Ταύτην τοίνυν τὴν θείαν ἔλλαμψιν καὶ ἐνέργειαν αὐτὸν εἶναι τὸν θεὸν παρειλήφαμεν· αὐτοῦ γάρ ἐστι ταῦτα τὰ ἰδιώματα, καὶ οὐκ ἄλλου τινὸς ὑφειμένου. Εἰ δὲ καὶ τὸν θεῖον ὑμνῳδόν, ὃν Θηκαρᾶν ὀνομάζομεν, οὐκ ἀπαξιωτέον εἰς ταῦτα παραλαβεῖν, οὐδέ σου χείρονα μήτε θεολόγον μήτε θεόπτην ὑποληπτέον — ὥσπερ οὖν οὐδὲ εἰκός —, οὗτος ἐν τοῖς μετὰ τὴν δ' ᾠδὴν ὕμνοις, οὕτως ἀνυμνεῖ τὴν ἁγίαν τριάδα· « Μίαν σε φύσιν ἀνυμνῶ, τὴν τρισήλιον τῆς θεότητος ἔλλαμψιν· τρία σε περὶ τὸ ἓν πρόσωπα μέλπομεν ἀρχικῶς ἀπαστράπτοντα ».

Ἆρ' οὖν οὐχί σν ταύτην ἑτέραν τοῦ θεοῦ καὶ ὑφειμένην αὐτοῦ καὶ ἐνεργουμένην ὑπ' αὐτοῦ λέγων, καὶ ὁρωμένην σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς καθ' ἑαυτὴν ὁπωσδήποτε καὶ ἀνούσιον λέγων, εἰς αὐτὸν τὸν θεὸν ταῦτα βλασφημεῖς προφανέστατα, τὴν τρισυπόστατον φύσιν; ἢ οὐ δύο θεοὺς εἰσάγεις περιφανέστατα, τὸν μὲν ἀργὸν παντάπασι καὶ ἀνενέργητον, ὃν ὑπερκείμενον λέγεις, τὸν δ' ὑφειμένον, πάντα ἐνεργοῦντα ὅσα τὸν μόνον τρισυπόστατον θεὸν ἐνεργεῖν ἡμῖν οἱ θεῖοι πατέρες παραδιδόασι; Παντί που δῆλον, ὅτι σὸν τὸ τόλμημα τοῦτο καὶ ἀσέβεια.

Πῶς δὲ ἡ σὴ θεία ἐνέργεια, ἐνεργουμένη καὶ ἀνούσιος οὖσα, ἄκτιστός ἐστιν; Ὁ γὰρ θεῖος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος ὁμοῦ τὸ ἐνεργηθῆναι παύεσθαί φησι τὴν τοιαύτην ἐνέργειαν. Τοιαύτην ἡμῖν συ παραδίδως θεότητα, καὶ ταύτην τὴν βλασφημίαν βλασφημεῖς εἰς τὴν θείαν ἔλλαμψιν καὶ ἐνέργειαν, ἣν αὐτὸν εἶναι τὸν θεὸν ἡμῖν ὁ ἅγιος ἐκ Δαμασκοῦ Ἰωάννης, ὡς ἴδομεν, παραδίδωσι. Τί γάρ φησιν ὁ Θεολόγος; « Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφεστηκότων πάντως ὑποθετέον, ἢ τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων· ὧν τὸ μὲν οὐσίαν καλοῦσι, τὸ δὲ συμβεβηκός, οἱ περὶ ταῦτα δεινοί. Εἰ μὲν οὖν συμβέβηκεν, ἐνέργεια τοῦτ' ἂν εἴη θεοῦ — τί γὰρ ἕτερον, ἢ τίνος; τοῦτο γάρ πως μᾶλλον καὶ φεύγει σύνθεσιν —. Καὶ εἰ ἐνέργεια, ἐνεργηθήσεται, δηλονότι, καὶ οὐκ ἐνεργήσει, καὶ ὁμοῦ τῷ ἐνεργηθῆναι παύσεται ».

Τοιαύτην ἡμῖν θεότητα προσκυνεῖν παραδίδωσιν ὁ καινὸς θεολόγος, ἐνεργουμένην, ἐνέργειαν θεοῦ καὶ ἀνούσιον λέγων, καὶ ταῦτα προσάπ-

1-2 *τά τε ἐνεστῶτα -- τὰ μέλλοντα] suppl. necessario e citat. textu.*

9-11 *troparium hoc hymnographi byzantini* IOANNIS THECARAE (- IOANNIS MONACHI?) *ad libros liturgicos, ut iacet, transisse non videtur.* **21-22** *citatio* NAZIANZENI *post pauca ponitur.* **24** DAMASCENUS, *De Fide Orthod., I, 14 = MG 94, 860 CD.* **25-31** NAZIANZENUS, *Orat. 31, De Spiritu S. (theol. V), 6 = MG 36, 140 A.*

⟨et praesentia, et praeterita, et quae futura sunt⟩, antequam fiant. ⟨Denique⟩, quod in eam nullum peccatum cadat, et quod peccata dimittat, et salvet ». Hanc, igitur, divinam illustrationem et energiam ipsum esse Deum accepimus; haec enim eius proprietates sunt, et non cuiusdam alterius inferioris entitatis. Quodsi divinum hymnographum, quem Thecaram nominamus, in his attulisse recusandum non erit, nec ipsum putandum peiorem te, vel qua theologum vel qua divina percallentem — sicut revera aequum non esset —; hic, in hymnis post quartam Oden, hoc pacto sanctam Trinitatem celebrat: « Unam te naturam cano, trisolarem divinitatis splendorem; tres personas te in unum concinimus, initialiter effulgentes ».

Igitur tu, qui hanc dicis diversam a Deo ipsique inferiorem et ab eo factam, qui etiam asseris eam corporeis oculis quomodocumque in se ipsa videri posse, et essentiam non esse, nonne in ipsum Deum, tripersonalem naturam, blasphemiam sic infers perquam evidenter? Numquid duos deos non apertissime inducis, alium quidem otiosum prorsus et inoperantem, quem vocas superiorem, inferiorem autem alium, omnia operantem quanta a solo Deo tripersonali fieri divini Patres nobis tradiderunt? Cuivis certe patet id audaciam tuam et impietatem esse.

Sed quo pacto illa tua divina energia increata esse poterit, cum et facta sit et non sit essentia? Nam divus Gregorius Theologus, simul ac energia talis agitur, ipsam desinere pronuntiat. Hanc tu nobis tradens divinitatem, etiam hanc blasphemiam infers in divinum splendorem et energiam, quae ipsum esse Deum nobis tradit sanctus Ioannes Damascenus, ut vidimus. Quid ergo dicit Theologus? « Omnino statuendum est Spiritum Sanctum, vel ex eorum numero esse, quae per se subsistunt, vel inter ea sollocandum, quae in alio considerantur; quorum alterum quidem essentiam, alterum vero accidens periti circa haec appellant. Et siquidem accidens, energia ergo ille fuerit Dei — quid enim aliud esset, aut cuius? id namque magis quodammodo vel compositionem fugit —. Et si energia est, agetur absque dubio, et non aget, et simul ac actus fuerit, cessabit ».

Talem nobis divinitatem adorandam tradit novus theologus, factam, cum energiam Dei et non-essentiam dicat, et id creative

των τῇ δημιουργικῇ τοῦ θεοῦ καὶ συνεκτικῇ καὶ οὐσιώδῃ καὶ φυσικῇ δυνάμει. Οὗ τί γένοιτ' ἂν ἀσεβέστερον;

15

⟨Παλαμᾶς⟩

Οὐ γὰρ οὐσία πάντως θεοῦ ἡ ἐπὶ τοῦ ὄρους τοὺς μαθητὰς περι-
f. 29v *λάμψασα δόξα, ἀλλὰ φυσικὴ λαμπρότης καὶ δόξα καὶ || καλλονὴ τῆς θείας φύσεως, ἣ καὶ παραδειχθεῖσα, εἴτ' οὖν μετρίως δειχθεῖσα, καὶ ὅσον ἐδύναντο χωρεῖν, ὡς ὁ θεῖός φησι Χρυσόστομος, καὶ σωματικοὺς ὀφθαλμοὺς περιφέροντες. Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ θεία ἔλλαμψις καὶ ἐνέργεια καὶ χάρις, ἡ μεριζομένη ποικίλως κατ' ἀξίαν ἑκάστου τῆς τῶν ὑποδεχομένων καθάρσεως, ὡς αὐτοῦ τούτου μικρὸν ἀνωτέρω τοῦ Χρυσορρήμονος ἤκουσα· τῆς θείας οὐσίας ἁπλῆς παντάπασι μενούσης καὶ ἀμερίστου. Καὶ ὁ μέγας δὲ Βασίλειος· « Τὸ πνεῦμα — φησί — τὸ ἅγιον ἁπλοῦν τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεσι ». Καὶ αὖθις· « Αἱ μὲν ἐνέργειαι τοῦ θεοῦ ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἁπλῆ ».*

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Καὶ τίς οὐχ ὁμολογεῖ ταῦτα — πάλιν ἐρῶ —; ἀλλ' οὐχὶ διαταῦτα καὶ πολλὰς θεότητας ἀκτίστους καὶ διαφόρους ἀλλήλων παρὰ τὸν θεὸν παρελάβομεν. Πολλαπλασιάζεσθαί φασιν οἱ θεοφόροι πατέρες τὸ ἓν ὂν ἐκεῖνο τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων· καλοῦσι δὲ καὶ τὰ σημεῖα δυνάμεις οἱ θεολόγοι. Ὥστε οὐχὶ τῷ σῷ ὀνόματι προεφυτεύσαμεν, καὶ δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν; Ἐρρέτω τοίνυν ἡ πολύθεως πλάνη.

16

⟨Παλαμᾶς⟩

Ταύτην τὴν θεοποιὸν ⟨χάριν⟩ καὶ ἔλλαμψιν καὶ αὐτὸς οὗτος ὁ μέγας Βασίλειος, ἐν τῇ ἐξηγήσει τοῦ μδ' ψαλμοῦ, « νοητὴν καὶ θεωρητὴν

24 *χάριν] suppl. e sensu praecedentis Palamae pericopae.*

5-8 *cfr.* CHRYSOSTOMUS, *ad Theodorum lapsum, I, 11* = *MG 47, 292* (*et fere eodem modo in Hom. 66 in Mt., 4* = *MG 58, 554*). **10** CHRYSOSTOMUS (CHRYSORREMON), *Hom. 30 in Ioannem, 2* = *MG 59, 174*. **12-13** BASILIUS, *Hom. in Ps. XLIV, 5* = *MG 29, 400 C*. **13-14** BASILIUS, *Epist. 234, ad Amphiloch., 1* = *MG 32, 869 A*. **25 ss.** BASILIUS, *De Spiritu Sancto, ad Amphiloch., IX, 22* = *MG 32, 108 C*.

Dei et continenti et essentiali et naturali virtuti applicet. Quo quid magis impium unquam fieret?

15

⟨**Palamas**⟩

Non enim ullo modo essentia Dei erat gloria illa, quae discipulis in Monte resplenduit, sed naturalis fulgor et gloria et pulchritudo divinae naturae, quae etiam recepta fuit, id est, ad mensuram recepta, et quantum percipere poterant, quemadmodum divus Chrysostomus ait, qui et oculos corporeos afferebant. Ipsa enim est divina illustratio et operatio et gratia, quae, iuxta cuiusque dignitatem, pro suscipientium purificatione varie dividitur, sicut ab ipso aurea verba proferente paulo superius audivi; dum essentia divina simplex omnino et indivisa manet. Sed et magnus Basilius: « Spiritus Sanctus — ait — simplex est essentia, varius autem virtutibus ». Et iterum: « Operationes Dei variae sunt, essentia vero simplex ».

⟨**Acindynus**⟩

Et quis haec — dicam rursus — non confiteatur? Verum non ideo et plures esse divinitates increatas et ab invicem diversas, praeter Deum, accepimus. Divini namque Patres multiplicari aiunt Spiritum, qui unus est, productione ex ipso multorum entium; at theologi etiam signa virtutes vocant. Numquid itaque nomini tuo seminavimus multasque virtutes produximus? Pereat ergo politheisticus error!

16

⟨**Palamas**⟩

Hanc deificam gratiam et splendorem ipsemet adhuc magnus hic Basilius, in expositione quadragesimi quarti psalmi « intelli-

θεότητα » κατονομάζει, ἣν καὶ κάλλος εἶναι τίθεται τοῦ ὄντος δυνατοῦ θεοῦ.

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Φεῦ, ἔτι τὴν οὐσιώδη καὶ φυσικὴν τοῦ θεοῦ θεότητα, ὑφειμένην θεότητα, καὶ τὸ φυσικὸν αὐτοῦ καὶ οὐσιῶδες κάλλος, ἕτερον τῆς οὐσίας ἀκούομεν ἀναιδῶς βλασφημούμενα. Ἀλλὰ τῷ λέγοντι πειθόμενοι, « Φῶς μοναρχικὸν καὶ τριλαμπές, οὐσία ἄναρχε, κάλλος ἀμήχανον, ἐν τῇ καρδίᾳ μου οἴκησον », τὴν σὴν καινοτομίαν ἀποστρεφόμεθα. Σὺ δὲ καὶ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ εἶπες ἄρτι ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι θεωρουμένην. Τί οὖν; ἑτέρα ἐστὶν ἑαυτῆς διατοῦτο καὶ ὁρατὴ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς; Ἀλλ' οὔπω τοῦτο φήσεις, ἔτι γὰρ ὑποκρύπτῃ. Τί δὴ διαταῦτα τὴν ἀμερῆ μονάδα θεότητος διασπᾷς καὶ κατατέμνεις εἰς ἐκφύλους ἀλλοτριότητας, ἄνθρωπε, πᾶσαν ἀσεβῆ μανίαν ὑπερμαινόμενος;

17

⟨Παλαμᾶς⟩

« Κάλλος — λέγων — τοῦ ὄντος δυνατοῦ ἡ νοητὴ καὶ θεωρητὴ αὐτοῦ θεότης· ἐκεῖνο γάρ ἐστι τὸ ὄντως καλόν, τὸ κατάληψιν πᾶσαν ἀνθρωπίνην καὶ δύναμιν ὑπερβαῖνον, ⟨καὶ διανοίᾳ μόνῃ θεωρητόν⟩. Εἶδον δὲ αὐτοῦ τὸ κάλλος Πέτρος καὶ οἱ υἱοὶ τῆς βροντῆς ἐν τῷ ὄρει, ὑπερβάλλον τὴν τοῦ ἡλίου λαμπρότητα, καὶ τὰ προοίμια τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ παρουσίας ὀφθαλμοῖς λαβεῖν κατηξιώθησαν ». Ταύτην, τὴν θείαν ἔλλαμψιν καὶ φυσικὴν δόξαν τοῦ θεοῦ λόγου φησὶν ὁ μέγας Ἀθανάσιος, λέγων· « ⟨Ἦλθεν ὁ⟩ Χριστὸς ἐν δόξῃ φυσικῇ καὶ οὐκ ἐν χάριτι ».

17 *Καὶ – θεωρητόν] suppl. e textu Basilii.* **18** *οἱ inter lin. in ms.* **22** *Ἦλθεν ὁ] suppl. ex his quae post pauca ponuntur; valde dubia lectio in ms., vel potius om. in fine lineae.*

7-8 METROPHANES, *Canon triadicon, modus III, ode 8* (*cfr.* G. VALENTINI, *Metrophane, I canoni trinitarii. Firenze 1957, p. 84*). **15-20** BASILIUS, *Hom. in Ps. XLIV, 5 = MG 29, 400 C.* **22** ATHANASIUS? (*citationem ut iacet non inveni*).

gibilem et aspectabilem divinitatem » nominat, quam et Dei, qui potens est, pulchritudinem esse statuit.

⟨Acindynus⟩

Heu! impudenter blasphematam adhuc audimus essentialem et naturalem Dei divinitatem, ut inferiorem divinitatem, et naturalem eius et essentialem pulchritudinem, ut diversam ab essentia! Sed assensum praebentes ei qui dixit: « Lux unius principii et tripliciter splendens, essentia imprincipiata, pulchritudo non facta, in corde meo habites », innovationem tuam aversamur. Verum et tu modo dixeras essentiam Dei in Patre et Filio et Spiritu Sancto considerari. Quid igitur? diversa a se ipsa idcirco est et oculis corporeis videri potest? At nondum id dices, adhuc namque dissimulas. Quid ergo exinde, o homo, omnem impiam amentiam supergressus, unitatem indivisibilem divinitatis disrumpis et in peregrinas absurditates scindis?

17

⟨Palamas⟩

« Pulchritudo — inquiens — eius, qui potens est, intelligibilis est et aspectabilis ipsius divinitas. Illud enim vere pulchrum est, quod humanam omnem intelligentiam et potentiam excedit, ⟨quodque mente sola possis contemplari⟩. Viderunt autem eius pulchritudinem Petrus et filii tonitrui in Monte, fulgore suo splendorem solis superantem, atque digni habiti sunt ut gloriosi eius adventus exordia oculis perciperent ». Hanc, magnus Athanasius appellat divinum splendorem et naturalem gloriam Dei Verbi, dicens: « ⟨Venit⟩ Christus in gloria naturali et non in gratia » (1).

(1) Locum citationis, ut iacet, non invenio. Eadem autem idea eademque verborum oppositio habetur in opere dubio S. ATHANASII, *De Incarnatione Dei Verbi* (= *MG 28, 28 AB*), ubi dicitur sic: Christus « *Υἱὸς Θεοῦ φύσει καὶ Θεὸς ἀληθινός, καὶ οὐ χάριτι, καὶ οὐ μετουσίᾳ* ». Idem alias occurrit, sed oppositione indirecta, apud ipsum S. ATHANASIUM, v. gr. in *Orat III contra Arianos, 19* (= *MG 26, 364 B*), ubi legitur: « Ille [Christus] *natura et substantia* (φύσει καὶ οὐσίᾳ) Verbum et Deus verus, ut scribit Ioannes (*1 Ioan. V, 20*): 'Scimus quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis sensum ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio eius. Hic est verus Deus, et vita aeterna'; nos autem non nisi *adoptione et gratia* (θέσει καὶ

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Τί πέπονθας, ἄνθρωπε; Ἄρτι τὴν χάριν οὐσιώδη καὶ φυσικὴν τοῦ θεοῦ ἐνέργειαν καὶ θεότητα ἄκτιστον καὶ δύναμιν — ἄνω καὶ κάτω σοφιζόμενος — ἀπεδείκνυς, ὡς ᾤου· καὶ νῦν αὐτὴν πάλιν ἐξέκρουσας τῆς ἀξίας τῆς δόξης; Καὶ μὴν αὐτὴν τὴν χάριν εἶναι καὶ δόξαν ἀπεδείκνυς καὶ ὑφειμένην θεότητα ἄκτιστον· πῶς οὖν νῦν ῥητὸν ἁγίου παρείληφας, « οὐκ ἐν χάριτι — λέγον —, ἀλλ' ἐν δόξῃ φυσικῇ ἦλθεν ὁ κύριος »; Τίς σου, τίς τοίνυν θαυμάσεται τοῦτο; ἢ ὅτι τὴν φυσικὴν τοῦ θεοῦ λόγου δόξαν, ἐν ᾗ ἐλθὼν ἐσαρκώθη, ἑτέραν τῆς οὐσίας ποι[εῖς] καὶ ὑφειμένην θεότητα, ἥτις ἐστὶ φανερῶς αὐτὴ ἡ τοῦ λόγου φύσις; Τίς τοῦτο ἡμᾶς διδάσκει; Αὐτὸς ὁ μέγας ἡμῖν Ἀθανάσιος, λέγων εἰς τὸ
f. 30r *τοῦ ἀποστόλου ῥητὸν λέγον « Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ‖ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης »· « Τῆς δόξης — φησίν —, ἐνταῦθα τὴν οἰκονομίαν διώρισε, καὶ δόξαν μὲν τὸν μονογενῆ καλεῖ, Ἰησοῦν δὲ Χριστόν, τὸ κήρυγμα τῆς οἰκονομίας ». Τί τοίνυν τῆς πλάνης ταύτης ὀλεθριώτερον ἢ ἀγνοητότερον; Οὕτως ἐπ' οὐδενὸς ἀσφαλοῦς καὶ μονίμου καὶ τεταγμένου ἵδρυται τὸ ψεῦδος καὶ ἡ ἀσέβεια· ἀλλ' ἔστιν ἄτακτον καὶ ἄστατον καὶ ἀδρανὲς καὶ ἀνίδρυτον καὶ ὅλως ἀνούσιον.*

18

⟨**Παλαμᾶς**⟩

Ἐν τῇ ἑαυτοῦ θεότητι ἐμφανῶς ἐκλάμπων, ἐκ τοῦ ἐκ Μαρίας σώματος αὐτοῦ τοῦ ἁγίου, τὴν δόξαν τὴν ἀπόρρητον, ὡς καὶ ἐπὶ τοῦ ὄρους, ἔδειξεν ἀπὸ μέρους. Ταύτην τὴν θεοποιὸν δωρεάν, θεαρχίαν ὁ θεοφάντωρ ἀποκαλεῖ Διονύσιος, καὶ θεότητα, καὶ αὐτοθεότητα· οὐκ οὐσίαν ταύτην εἶναι διδάσκων θεοῦ, ἀλλὰ τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι, κατὰ τὴν τῶν ἱερῶν θεολόγων συνήθειαν, καὶ ἐπὶ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐπὶ τῶν θείων ταύτης καὶ φυσικῶν ἐνεργειῶν χρώμενος. Κατὰ γὰρ τὸν μέγαν

9 ποιεῖς] *corr., in ms.* ποιεῖν, *quod aliud verbum omissum supponeret.*

7 *eadem citatio.* **12-13** Ephes. *I, 17.* **13-15** Athanasius, *Testimonia Scripturae de communi essentia Patris et Filii et Spiritus S.* (*opus dubium*), *31 = MG 28, 60 B.* **23** Ps.-Dionysius, *passim* (*v. gr. De div. Nomin., I, 5; 6 = MG 3, 593 D; 596 A*). *Cfr. quoque ibid., I, 1-2* (*588 AC*); *II, 1* (*637 AC*); *XI, 6* (*953 D*).

⟨Acindynus⟩

Quid passus es, o homo? Nuper, ut credebas, demonstrabas — sus deque sophistice dicens — gratiam esse essentialem et naturalem Dei operationem atque increatam divinitatem et virtutem; et nunc ipsam denuo a dignitate gloriae dimovisti? Et, certe, ipsam gratiam ostendebas et gloriam esse et inferiorem divinitatem increatam; quomodo, igitur, nunc dictum illud Sancti adduxisti, quod sic se habet: « Non in gratia, sed in naturali gloria venit Dominus »? Quis te, quis, igitur, id mirabitur? vel quod naturalem Dei Verbi gloriam — quae aperte est ipsa Verbi natura, in qua, veniens, incarnatus est — diversam ab essentia et inferiorem divinitatem facias? Quis talia nos docet? Ipsemet magnus Athanasius, disserens de dicto illo Apostoli, quod sonat: « Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, Pater gloriae », sic ait: « Gloriae, hic dispensationem esse definivit, et quidem gloriam appellat Unigenitum, Iesum Christum autem praedicationem dispensationis ». Quid, igitur, hocce errore perniciosius vel magis stultum? Hoc modo nulla firmitate solidoque fundamento construitur error atque impietas; surgit, e contrario, inordinatum et instabile et debile et basi carens et, uno verbo, insubstantiale quid.

18

⟨Palamas⟩

In sui ipsius divinitate visibiliter splendens, ex eius sancto corpore ex Maria accepto, gloriam ineffabilem — quemadmodum etiam in Monte — ostendit ⟨Christus⟩ partialiter. Hanc deificam largitionem, divinitus inspiratus Dionysius thearchiam vocat, et divinitatem, et autodivinitatem; non quod doceat essentiam Dei ipsam esse, sed quod, more sacrorum theologorum, iisdem nominibus utatur, et de divina essentia agens, et de naturalibus eiusdem divinisque operationibus. Etenim iuxta magnum Basilium, « cum

---

χάριτι) filii per ipsum efficimur ». Ergo Christus in gloria sua naturali venit, et non in gratia, id est, ut quid proprium gloriam suam habuit, non gratis acceptam.

Βασίλειον, « ἐπὶ τῆς ἁπλῆς καὶ ἀσωμάτου φύσεως τὸν αὐτὸν τῇ οὐσίᾳ λόγον ἐπιδέχεται καὶ ἡ ἐνέργεια ».

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Ἀλλ' ὁ θεῖος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς περὶ τῆς τοῦ λόγου θεότητος· « Ἡ θεότης μέν — φησί — τὴν φύσιν δηλοῖ, τὸ δὲ πατήρ, τὴν ὑπόστασιν, ὥσπερ καὶ ἀνθρωπότης μὲν τὴν φύσιν, Πέτρος δὲ τὴν ὑπόστασιν ». Καὶ πάλιν· « Τὸ τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος ὄνομα τῶν οὐσιῶν ἤτοι φύσεών ἐστι παραστατικόν ». Εἰ τοίνυν τοῦθ' οὕτως ἔχοι, ἔστι δὲ κατά σε ὑπερέχων ὁ λόγος τῆς ἑαυτοῦ θεότητος, διότι ἐν αὐτῇ ἐμφανῶς ἐξέλαμψε, τῆς οὐσίας ἔσται ὑπερέχων τῆς ἑαυτοῦ. Εἰ δὲ ἀσεβὲς τοῦτο καὶ παρά σοι, παῦσαι βλασφημῶν εἰς τὴν φυσικὴν τοῦ θεοῦ καὶ οὐσιώδη δόξαν τε καὶ θεότητα, καὶ σφαλερῶς διαστρέφων τὰς τῶν ἁγίων ῥήσεις εἰς τὴν οἰκείαν πλάνην. Ὡς ε[ὐ]φυῶς ἡμῖν καὶ σοφῶς ἐξηγῇ τό « ἐπὶ ἁπλῆς καὶ ἀσωμάτου φύσεως τὸν αὐτὸν τῇ οὐσίᾳ λόγον ἐπιδέχεται ἡ ἐνέργεια »! Εἰ τὸν αὐτὸν τῇ οὐσίᾳ λόγον ἐπιδέχεται ἡ ἐνέργεια, πῶς ἡ μέν ἐστιν ὑπερκειμένη ἀπειράκις ἀπείρως, ἡ δὲ ὑφειμένη· καὶ ἡ μὲν ἐνεργοῦσα, ἡ δὲ ἐνεργουμένη· καὶ ἡ μὲν ὀνομαζομένη, ἡ δὲ ὑπερώνυμος· καὶ ἡ μὲν ἀόρατος, ἡ δὲ καὶ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ληπτὴ καθ' ἑαυτὴν ὁπωσδήποτε; Πῶς γὰρ ἂν μᾶλλον διαφωνήσειε πράγματα καὶ διασταίη καὶ οὐχὶ τὸν αὐτὸν ἕξει λόγον, ἢ οὕτως, ὅτι ἄκτιστον λέγεις οὕτω τῷ λόγῳ καὶ τὴν ἐνέργειαν; Ἀλλὰ λόγῳ μὲν τοῦτο λέγεις, ἐξ ὧν δὲ διαφορῶν αὐτῇ δίδως, καὶ κτίσμα εἶναι φανερῶς ἀποφαίνῃ. Καὶ ἔστι ταὐτὸν ὥσπερ ἂν εἰ ἔλεγες κτίσμα ἄκτιστον. Τὸ γὰρ ἀπειράκις ἀπείρως ὑφειμένον τοῦ πάντων ἐπέκεινα θεοῦ, καὶ ἔργον ἐνεργούμενον καὶ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ληπτὸν ὁπωσδήποτε καθ' ἑαυτό, τίς ἂν ἄκτιστον εἴποι; Οὐχὶ τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου ἀκούομεν λέγοντος, ἐν τῷ κατὰ ἀρειανῶν πρώτῳ λόγῳ, ὥστε « οὐκ ἔργον ὁ λόγος, ταὐτὸν γάρ ἐστιν ἔργον καὶ ποίημα καὶ κτίσμα »;

Τίς δὲ ἡ φυσικὴ τοῦ θεοῦ καὶ οὐσιώδης ἐνέργεια, ἡ τὸν αὐτὸν λόγον ἐπιδεχομένη τῇ οὐσίᾳ, ἐν τοῖς θησαυροῖς, κεφαλαίῳ λβ', ὁ θεῖος ἡμᾶς

2 *ad finem huius pericopae habetur in ms. clausula* « Ὥσπερ ἄρα – οὐσίαν τοῦ θεοῦ », *quae ad initium sequentis, 19, evidenter pertinet; ibi eam nos ponimus (vid. Comment., num. 9).* **10** ἑαυτοῦ] *prius, ut videtur, ms.* ἑαυτῆς. **13** ἐφυῶς *ms.* **20** *post* ὅτι *scribit ms. et del.* τὸν αὐτόν.

5-6 DAMASCENUS, *De Fide Orthod., III, 11 = MG 94, 1028 A.* **7-8** DAMASCENUS, *ibid., III, 4 = MG 94, 997 A.* **27-28** ATHANASIUS, *Orat. II (non I) contra Arianos, 71 = MG 26, 297 A.*

agitur de simplici incorporeaque natura, eandem ac essentia operatio suscipit denominationem ».

⟨**Acindynus**⟩

Verumtamen divus Ioannes Damascenus, de divinitate Verbi: « Divinitas quidem — ait — naturam declarat, Pater autem personam, quemadmodum et humanitas naturam, Petrus vero personam ». Et iterum: « Divinitatis et humanitatis nomen essentiarum sive naturarum repraesentativum est ». Si, igitur, ita se res habet, sed Verbum superat — iuxta te — propriam divinitatem, idcirco quia in ipsa visibiliter resplenduit, propriam sui essentiam excedens erit. Quodsi impium hoc vel etiam tibi videtur, blasphemare desinas naturalem et essentialem Dei gloriam simul et divinitatem, sanctorumque dicta periculose ad tuum errorem convertere. Quanto nobis acumine, quanta sapientia interpretaris illud: « Cum agitur de simplici incorporeaque natura, eandem ac essentia operatio suscipit denominationem »! Si operatio eandem ac essentia denominationem suscipit, qui fieri potest ut alia quidem superior sit infinities infinite, alia vero inferior; et alia quidem agat, alia autem agatur; et alia sane nomen quodvis transcendat, alia vero nominibus subiciatur; et alia quidem nequeat videri, alia autem etiam corporeis oculis perceptibilis utcumque per se sit? Quonam enim pacto magis dissonarent res et in diversas acceptiones abirent eandemque denominationem non habebunt quam ita, quod sic verbis etiam operationem increatam dicis? Sed verbis quidem id dicis, ex his autem quae ipsi tribuis, differentiam ponens, etiam creaturam esse aperte ostendis. Et idem est ac si diceres creaturam increatam. Quod enim infinities infinite inferius est Deo, qui ultra res omnes est, quod insuper est aliquid factum et quod utcumque per se oculis corporeis apprehendi potest, quis unquam increatum diceret? Nonne magnum Athanasium audimus, sic in libro primo contra arianos scribentem: « Non est Verbum opificium, idem enim est opificium ac res facta et creatura »?

Quaenam autem sit naturalis et essentialis Dei operatio, quae eandem ac essentia denominationem suscipiat, rursus nos divus

Κύριλλος ἀναδιδάξει, λέγων· «Ὁμοφυὴς ὁ υἱὸς τῷ πατρί, καὶ ἐξ ἀγενήτου ἀγένητος, ὡς τὴν αὐτὴν αὐτοῦ ἔχων ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, μᾶλλον δὲ f. 30v *αὐτὸς ὢν ἡ ζῶσα καὶ οὐσιώδης ἐνέργεια || καὶ δύναμις καὶ σοφία τοῦ πατρός». Καὶ πάλιν περὶ τοῦ αὐτοῦ· «Εἰ τοίνυν πᾶσα ἐνέργεια τοῦ πατρός, δι' ἧς τὰ πάντα ἐργάζεται, πῶς ἂν εἴη φύσεως γενητῆς;» Καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος· «Εἰ τοίνυν ἅπερ ὑπέσχετο δρᾶν ὁ θεός, μετ' ἐξουσίας τὸ πνεῦμα πληροῖ, καὶ ποιμένας ἐγείρει κατὰ τὴν ἐν προφήταις ἐπαγγελίαν, οὐκ ἀλλότριον ἄρα τῆς θείας οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' ὡς ἐνέργεια φυσική τε καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος, ἐξ αὐτῆς προϊοῦσα καὶ ἐν αὐτῇ μένουσα, πάντα ἐργάζεται τὰ τοῦ θεοῦ». Καὶ ὁ ἅγιος Μάξιμος· «Αὐτὸς κατ' οὐσίαν νόησίς ἐστιν ὁ θεός, καὶ ὅλος νόησις καὶ μόνον, καὶ αὐτὸς κατὰ τὴν νόησιν οὐσία, καὶ ὅλος οὐσία καὶ μόνον· ⟨καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ὅλος, καὶ ὑπὲρ νόησιν ὅλος⟩, διότι μονὰς ἀδιαίρετος καὶ ἀμερὴς καὶ ἁπλῆ». Καὶ ἐν τῇ εἰς τὸν ἅγιον Διονύσιον ἐξηγήσει· «Ἡ αὐτοϋπεραγαθότης — φησί — νοῦς οὖσα καὶ ὅλη ἐνέργεια εἰς ἑαυτὴν ἐστραμμένη, ἐνεργ[είᾳ] ἐστίν, ⟨οὐ δυνάμει... Ὅθεν καὶ ἔστι νοῦς μόνον καθαρός, οὐκ ἐπείσακτον ἔχων τὸ φρονεῖν, ἀλλὰ παρ' ἑαυτοῦ πάντως νοεῖ⟩· εἰ γὰρ ἡ μὲν οὐσία αὐτοῦ ἄλλη ἐστίν, ἃ δὲ νοεῖ ἕτερα αὐτοῦ, ἀνόητος ἔσται ἡ οὐσία αὐτοῦ».*

19

⟨Παλαμᾶς⟩

Ὥσπερ ἄρα καὶ [πνεῦμα τι] ἅγιον φαίνονται καλοῦντες οἱ θεολόγοι, καὶ τὴν τρισυπόστατον οὐσίαν τοῦ θεοῦ («Πνεῦμα γάρ — φησί — ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυ-

12-13 καὶ ὑπὲρ - νόησιν ὅλος] *suppl. e textu Maximi.* **16** ἐνεργείᾳ *corr. e textu Maximi; ms.* ἐνέργεια. **16-17** οὐ δυνάμει – πάντως νοεῖ] *suppl. necessario e textu Maximi.* **21-22** Ὥσπερ ἄρα – οὐσίαν τοῦ θεοῦ] *haec verba, hic necessario ponenda, ad finem pericopae praecedentis Palamae in ms. habentur* (*vid. Comment. num.* 9); *illud autem* πνεῦμα τι *sic perperam expressit amanuensis:* πνι (= πνεύματι).

1-4 Cyrillus Alex., *Thesaurus de sancta Trinitate, 32 = MG 75, 517 D-520 A.* **4-5** Cyrillus Alex., *ibid., 481 D-484 A* (*cfr.* I Cor. *I, 24*). **6-10** Cyrillus Alex., *ibid., 34 = MG 75, 580 A* (*cfr.* Ier. *XXIII, 4;* Ezech. *XXXIV, 23*). **10-14** Maximus Conf., *Capita theol.* (*Cent. I, 84*) = *MG 90, 1116 C-1117 A.* **14-19** Maximus Conf., *Scholia in Ps.-Dionysium, V, 6 = MG 4, 320 B.* **22-23** Ioan., *IV, 24.*

Cyrillus in Thesauris, assertione trigesima secunda, edocet. « Aequalis — inquit — in natura cum Patre Filius, et increatus ex increato, utpote qui eandem cum ipso potestatem et virtutem habeat, vel potius ipse sit vivens et essentialis operatio et virtus et sapientia Patris ». Et iterum de eadem re: « Si ergo tota operatio Patris est, per quam omnia efficiuntur, quo pacto ⟨Filius⟩ naturae creatae esset? » Et de Spiritu Sancto: « Si igitur, quae promisit Deus facere, Spiritus potestative complet, et suscitat pastores, iuxta promisionem prophetarum, non alienus ergo est a divina essentia, sed velut operatio naturalis et essentialis eiusdem in eaque personaliter exsistens, ex ipsa profluens, et in ipsa permanens, omnia operatur quae Dei sunt ». Et sanctus Maximus: « Ipse Deus per essentiam intellectio est, totusque ac solum intellectio; et ipse, qua ratione intellectio est, essentia est, totusque ac solum essentia, ⟨totusque super essentiam et super intellectionem totus⟩; quapropter ut unitas indivisa et partibus carens simplexque exsistit ». Et in scholiis ad sanctum Dionysium: « Per se excellens bonitas — ait —, cum sit mens totaque operatio in se ipsam conversa, actu est, ⟨non virtute... Unde etiam ipsa sola mens pura est, nec superadditam habet sapientiam, sed prorsus semet ipsa intelligit⟩; si enim essentia eius alia est, quae vero intelligit diversa ab ea sunt, intellectione carebit essentia eius ».

19

⟨Palamas⟩

Sicut revera videntur theologi spiritum quoddam sanctum appellare, et tripersonalem essentiam Dei (1), (« Spiritus enim — inquit — est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate

(1) Haec prima verba Palamae ponuntur in ms., sine sensu, ante responsionem praecedentem Acindyni; suo igitur loco hic restituuntur. (Vid. Comment., num. 9).

νεῖν »), καὶ τὴν ὑπόστασιν τοῦ ἁγίου πνεύματος (« Τὸ πνεῦμα γάρ — φησί — τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται »), καὶ τὰς ἐνεργείας τοῦ πνεύματος (« Ἐπαναπαύσεται γάρ — φησιν Ἡσαΐας — ἐπ' αὐτόν — τουτέστι τὸν Χριστὸν κατὰ τὸ ἀνθρώπινον — ἑπτὰ πνεύματα »). Οὐκ οὐσίαν οὖν θεοῦ τὴν θεοποιὸν δωρεὰν ὁ θεῖος Διονύσιος διδάσκων θεότητα, ταύτην καὶ αὐτοθεότητα καὶ θεαρχίαν καλεῖ, ἐπέκεινα δὲ ταύτης τίθησι τὸν πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιον θεόν. Ἐπιστέλλων γὰρ Γαΐῳ πυνθανομένῳ πῶς ὁ πάντων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ θεαρχίαν ἐστὶ καὶ ὑπὲρ ἀγαθαρχίαν· « Εἰ θεότητα — φησί — καὶ ἀγαθότητα νοήσαις αὐτὸ τὸ χρῆμα τοῦ ἀγαθοποιοῦ καὶ θεοποιοῦ δώρου καὶ τὸ ἀμίμητον μίμημα τοῦ ὑπερθέου καὶ ὑπεραγάθου, καθ' ὃ θεούμεθα καὶ ἀγαθυνόμεθα. Καὶ γὰρ εἰ τοῦτο ἀρχὴ γίνεται τοῦ θεοῦσθαι καὶ ἀγαθύνεσθαι τοῖς θεουμένοις καὶ ἀγαθυνομένοις, ὁ πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιος καὶ τῆς οὕτω λεγομένης θεότητος ⟨καὶ ἀγαθότητος⟩, ὡς θεαρχίας καὶ ἀγαθαρχίας ἐστὶν ἐπέκεινα· καθόσον ὁ ἀμίμητος καὶ ἄσχετος ὑπερέχει τῶν μιμήσεων καὶ τῶν σχέσεων καὶ τῶν μιμουμένων καὶ μετεχόντων ».

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Τί δέ; οὐχὶ καὶ ὁ φόβος τοῦ θεοῦ ἓν τούτων ἐστὶ τῶν πνευμάτων; Εἰ οὖν ἄκτιστόν ἐστι καὶ τοῦτο καὶ τῷ θεῷ συναΐδιον, ὡς οὐσιῶδες καὶ φυσικὸν τοῦ θεοῦ, ἔχει λοιπὸν ὁ θεός, κατὰ τοῦτον τὸν λόγον, ἐν ἑαυτῷ φυσικὸν καὶ οὐσιώδη φόβον, καὶ ἢ φοβεῖται λοιπὸν ὁ θεός, ἢ καὶ ἡμεῖς, καθ' Ὅμηρον, Δεῖμόν τε Φόβον τε θεόν τινα ἢ θεότητα ἔχομεν. Τοιαῦτα μὲν οὖν ἐκ τῶν σῶν λόγων καὶ φρονημάτων ἀναφύεται τούτων. Ἡμεῖς δέ, μετὰ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ τῆς ἁγίας, ἔργα τοῦ ἁγίου πνεύματος ταῦτα εἶναι φρονοῦντες, ἐν ἡμῖν καὶ δι' ἡμᾶς ἐνεργούμενα, καὶ μετὰ τοῦ Θεολόγου « ποιητικὸν εἶναι τούτων ἁπάντων » ὁμολογοῦντες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ταύτας ἐκφεύγομεν τὰς ἀτοπίας. Καὶ γὰρ εἰ ὁ φόβος τοῦ
f. 31r θεοῦ συναΐδιός ἐστιν αὐτῷ, ἡμεῖς δὲ φοβούμεθα, οὐχ ὁ θεός || — ἀπαθὲς γὰρ τὸ θεῖον —, συναΐδιοι λοιπὸν καὶ ἡμεῖς ἐσόμεθα τῷ θεῷ, ἐν ἡμῖν γὰρ ἔχει χώραν ὁ φόβος, οὐκ ἐν τῷ θεῷ.

3-4 *Ἡσαΐας ἐπ' αὐτόν] transp. ms.* **5** *ουσίαν ms.* **11** *ὑπὲρ ἀγάθου ms.* **14** *καὶ ἀγαθότητος] suppl. e citat. textu.*

1-2 IOAN. *XV, 26.* **3-4** *cfr.* IS., *XI, 2-3.* **9-16** PS.-DIONYSIUS, *Epist. 2, ad Caium = MG 3, 1068 A-1069 A.* **22** HOMERUS, *Iliad., IV, 440; XI, 37; XV, 119 (Terror personificatus).* **26** NAZIANZENUS, *Orat. 36, De Spiritu S. (theol. V), 29 = MG 36, 165 D.*

oportet adorare »), et personam Spiritus Sancti (« Spiritus enim veritatis — ait —, qui a Patre procedit »), et Spiritus operationes (« Requiescet enim — Isaias ait — super eum — id est, Christum, ratione humanitatis — septenarius spiritus »). Non ergo essentiam Dei divus Dionysius deificum donum appellat, docens divinitatem esse; illud et autodivinitatem et thearchiam vocat, sed ultra illud Deum collocat, quodvis principium superantem cuiuscumque rei. Scribens namque ad Caium, quaerentem quomodo qui est super omnia, etiam supra principium divinitatis et supra principium bonitatis exsistat, sic ait: « Si divinitatem et bonitatem intelligas rem ipsam esse ac bonificum et deificum donum et inimitabilem imitationem summi Dei summique boni, secundum quam deificamur et boni efficimur. Etenim si id principium fit deificationis et bonificationis his, qui deificantur bonique efficiuntur, ille qui omnis principii, etiam sic dictae divinitatis ⟨et bonitatis⟩, supra quam principium est, ultra divinitatis et bonitatis principium quodammodo exsistit; in quantum inimitabilis et absolutus imitationibus, et habitibus, et imitantibus, et participibus antecellit ».

⟨**Acindynus**⟩

Quid vero? an non etiam timor Dei unus est horum spirituum? Si, igitur, increatus est etiam hic et Deo coaeternus, velut aliquid essentiale et naturale Dei, reliquum est ut Deus habeat in se ipso, iuxta hanc rationem, naturalem et essentialem timorem, et, consequenter, vel terretur Deus, vel nos quoque — ut Homero placet — Terrorem et Metum ut deum quendam et divinitatem habemus. Haec, igitur, ex hisce rationibus et opinionibus tuis profecto nascuntur. Nos autem, sanctae Dei Ecclesiae consentientes, spiritus hos opera esse Spiritus Sancti, in nobis et propter nos facta, sentimus, et cum Nazianzeno confitemur Spiritum Sanctum « horum omnium factorem esse ». Et sic absurditates illas devitamus. Nam si timor Dei coaeternus ipsi est, nos autem deterremur, non vero Deus — impassibilis enim Deus est —, reliquum erit ut nos etiam Deo coaeterni simus; in nobis enim timor locum habet, non autem in Deo.

« Καὶ ἄσχετος ὢν ὁ θεός, ὑπερέχει τῶν μιμήσεων καὶ σχέσεων, ὥσπερ καὶ τῶν μιμουμένων καὶ μετεχόντων ». Πῶς οὐκ ἀναισθησίας λαμπρᾶς φυσικὴν καὶ οὐσιώδη φρονεῖν καὶ δογματίζειν θεότητα τοῦ ἀσχέτου τὴν σχέσιν, μᾶλλον δὲ τὴν σχέσιν τῶν μετεχόντων καὶ τὴν μίμησιν τῶν μιμουμένων; ἢ πῶς τῆς σχέσεως καὶ μιμήσεως καὶ τῶν μιμουμένων καὶ μετεχόντων ὑφειμένων ὄντων ὁμοίως τοῦ πάντων ἐπέκεινα θεοῦ, οἱ μὲν μιμούμενοι καὶ μετέχοντες κτίσματα, ἡ δὲ σχέσις αὐτῶν καὶ ἡ μίμησις θεότητες ἄκτιστοι καὶ τῷ πάντων ἐπέκεινα — ὥσπερ καὶ τούτων — θεῷ συναΐδιοι, εἴπερ ἡ σχέσις αὐτῶν καὶ ἡ μίμησις ἄκτιστος καὶ ἄναρχός ἐστι καὶ θεῷ συναΐδιος; Ὅπερ οὐδὲ δεῖ λέγειν ὅσης ἐστὶ μανίας.

20

⟨Παλαμᾶς⟩

Ἀλλὰ κἂν τῷ περὶ θείων ὀνομάτων· « Αὐτοθεότητα — φησί — φαμεν ἀρχικῶς μὲν καὶ θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν· μεθεκτῶς δὲ τὴν ἐκδιδομένην ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προνοητικὴν δύναμιν, τὴν αὐτοθέωσιν, ἧς τὰ ὄντα οἰκείως ἑαυτοῖς μετέχοντα ἔνθεα καὶ ἔστι καὶ λέγεται ». Καὶ μετὰ βραχύ, καὶ ἑτέρους ἱεροδιδασκάλους ἰσχυρίζεται καὶ θεότητα ταύτην ὀνομάζειν καὶ ὑποστάτην ταύτης καλεῖν τὸν θεόν, φάσκων· « Καὶ τί δεῖ περὶ τούτων λέγειν; ὅπου γέ τινες τῶν θείων ἡμῶν ἱεροδιδασκάλων καὶ τῆς αὐτοαγαθότητος καὶ θεότητος ὑποστάτην φασὶ τὸν ὑπεράγαθον καὶ ὑπέρθεον, ⟨αὐτο⟩αγαθότητα καὶ θεότητα λέγοντες εἶναι τ[ὴ]ν ἀγαθοποιὸν καὶ θεοποιὸν ἐκ θεοῦ προεληλυθυῖαν δωρεάν· ἵνα ἀκριβῶς ὁ πάντων αἴτιος ἐπέκεινα ᾖ πάντων ». Ταύτην οὖν τὴν θεοποιὸν δωρεὰν καὶ χάριν, καὶ ἡμῶν τοῖς ἁγίοις τούτοις ἀκολούθως πατράσι καὶ θεολόγοις θεότητα καλούντων, καὶ ταύτης ὡς αἴτιον ὑπερκεῖσθαι τὸν θεόν, κατ' αὐτοὺς λεγόντων.

22 αὐτοαγαθότητα] ἀγαθότητα in ms., suppl. αὐτο e citat. textu || τὴν] corr., ms. τόν. **27** *κατ' αὐτοὺς λεγόντων] verba haec, necessario hic ponenda, ad initium pericopae sequentis Palamae amanuensis transtulit (vid. Comment., num. 10).*

1-3 Ps.-Dionysius, *ut supra = MG 3, 1069 A.* **13-17** Ps.-Dionysius, *De div. Nomin., XI, 6 = MG 3, 953 D-956 A.* **19-24** Ps.-Dionysius, *ibid., 956 AB.*

« Et cum Deus absolutus sit, imitationibus et habitibus, quemadmodum et imitantibus et participibus antecellit ». Quomodo non splendidae erit stupiditatis opinari et docere naturalem et essentialem divinitatem habitum esse eius qui absolutus est, immo vero participantium habitum et imitantium imitationem? et quomodo, siquidem habitus et imitatio, et similiter imitatores et participes, inferiora sunt Deo, qui ultra omnia est, quomodo imitatores quidem et participes creaturae sunt, eorum autem habitus et imitatio divinitates increatae et coaeternae Deo, qui ultra omnia — sicut etiam ultra haec — exsistit, quippe cum eorum habitus et imitatio increata et sine principio sint Deoque coaeterna? Quod ne dicere quidem licet quantae sit amentiae.

20
⟨Palamas⟩

Sed etiam in libro *De divinis Nominibus*: « Autodivinitatem — inquit — dicimus unam omnium causam et principium, quodvis principium et essentiam superantia, ratione quidem principii et divino modo et causaliter; quatenus autem ex dono Dei imparticipabilis participatur providentiae virtus, autodeificationem ⟨appellamus⟩, cuius participatione, modo sibi convenienti, entia et divina sunt et dicuntur ». Et post pauca etiam sustinet sacros alios doctores et hanc nominare divinitatem et fulcrum eiusdem Deum esse. « Et quid necesse est — ait — de his dicere? quandoquidem nonnulli ex divinis nostris sacrisque doctoribus asserunt, certe, fulcrum autobonitatis et divinitatis Deum esse, qui omnem bonitatem omnemque divinitatem superat, dum affirmant autobonitatem et divinitatem bonificum et deificum esse donum, quod ex Deo profluxerat; ut is, qui causa est omnium, absolute ultra omnia sit ». Hanc ergo deificam gratiam et donum, et nos, sanctos hosce Patres et theologos secuti, *divinitatem* appellamus, eidemque, secundum ipsos, Deum tanquam causam superexcellere dicimus (1).

(1) Verba « secundum ipsos dicimus » iuxta ms. ad initium pericopae sequentis, *21*, sine sensu, pertinerent. (Vid. Comment., num. *10*).

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Καὶ οὐδὲ τοῦτό σε πείθει ταῦτα νομίσαι παρανοεῖν, ὅτι ταύτην μὲν μετὰ πάντων τίθησι καὶ συνάπτει ὧν ὑπερέχει πάντων ὁ πάντων ἐπέκεινα; Τίς δὲ ἄλλος ὁ πάντων ἐπέκεινα, εἰ μὴ ἡ ἁγία τριὰς ὅλη, ἡ ἐνεργής τε καὶ παντοδύναμος, οὐχὶ ἀνενέργητος καὶ ἀδύνατος κατὰ στέρησιν — πῶς γὰρ ἂν εἴη γε ἢ ὁπωσοῦν νοηθείη θεὸς ἀνενεργὴς καὶ ἀδύνατος; — Μόνη δὲ ἡ παναγία τριάς, ἡ μὴ ἀριθμουμένη διαφόροις θεότησι, καὶ μόνος ὁ πάντων ἐπέκεινα θεός ἐστιν ἄκτιστος, κατὰ τοὺς θείους πατέρας, καὶ οὐδεὶς θεοποιῶν τι ἄλλο παρὰ τὸν θεὸν δύναται εἶναι. « Προσκυνῆσαι τῷ θεῷ ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ ». Ὅθεν πρόδηλον ὅτι μὴ συνιεὶς τῆς διανοίας τοῦ θείου Διονυσίου εἰς πολυθεΐαν ἐξώκειλας. Καὶ εἰ ὑποστάτης ταύτης ἐστὶν ὅπερ σημαίνει, δημιουργός, καὶ κατὰ πάντας μὲν τοὺς ἄλλους ἱεροὺς θεολόγους, διαφερόντως δὲ τὸν μέγαν τουτονὶ Διονύσιον, πῶς τῷ θεῷ συναΐδιον τὸ αὐτοῦ δημιούργημα; Ἑλληνικῆς γὰρ τοῦτο μανίας καὶ τερατείας.

21

⟨Παλαμᾶς⟩

Ὁ συκοφαντῶν καὶ διθεΐτας τοὺς οὕτω δοξάζοντας ἀποκαλῶν, καὶ δύο εἰσάγοντας παρὰ τοῦτο διαβάλλων θεούς, καὶ τὰς τῶν ἀκεραιοτέρων διαταράττων ψυχάς, κτιστήν τε ταύτην τὴν θεοποιὸν f. 31v ‖ *δωρεὰν καὶ χάριν κατὰ τὸν κενόφρονα Βαρλαὰμ δοξάζων.*

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Οὐδείς σε ἄλλος δύο θεοὺς δοξάζειν ἀποφαίνεται, ἄνθρωπε, ἢ ὁ λέγων· « Ἡμῖν δὲ εἷς θεός, ὅτι μία θεότης ». Εἰ γὰρ διατοῦτο εἷς ἡμῖν ὁ θεός, ὅτι μία θεότης, εἰ δύο θεότητες, πάντως καὶ δύο θεοί.

5 *καταστέρησιν ms.* **10** *συνιὴς ms.*

9-10 *cfr.* Ps. *XXVIII, 2; XCV, 9; CXXXV, 2.* **23** Sophronius Hier., *Epist. synod. ad Sergium Const/pnum. = MG 87/3, 3153 A (cfr. etiam Orat. 2, In Annuntiat., 1, 3 = ibid., 3217 B; 3220 A).*

⟨Acindynus⟩

Et ne hoc quidem tibi persuadet amentiam esse talia credere, quod hanc ⟨divinitatem Dionysius⟩, cum omnibus, ponat et adnumeret inter ea omnia, quibus excellit qui ultra omnia est? Quis autem alius est qui est ultra omnia, nisi tota sancta Trinitas, quae operans et omnipotens est, nequaquam inoperans et impotens secundum privationem — quomodo enim Deus esset, vel utcumque cogitaretur, inoperans et impotens? — Sola vero sanctissima Trinitas, quae diversis divinitatibus non adnumeratur, solusque Deus, qui ultra omnia est, increatus est, iuxta sanctos Patres, nullusque alius praeter Deum deificans esse potest. « Adorate Deum in aula sancta eius ». Unde manifestum est te, divi Dionysii mentem non assecutum, in politheismum incidisse. Et, certe, si iuxta omnes reliquos sacros theologos, maxime vero iuxta magnum hunc Dionysium, fulcrum huius ⟨gratiae⟩ est quod ab ipsis indicatur, ⟨id est⟩, Creator, quonam pacto coaeterna Deo erit creatura ab ipso facta? Ethnici furoris id est et monstruositas.

21

⟨Palamas⟩

Qui calumniari vult, et ditheistas appellat eos qui sic sentiunt, et crimini vertit, insuper, quod duos inducant deos, et simpliciorum animos perturbat, opinionem spargendo, iuxta vana sapientem Barlaamum, donum hoc deificum gratiae creatum esse.

⟨Acindynus⟩

Opinari te duos deos, nullus alius videre facit, o homo, nisi ille qui dicit: « Nobis autem unus Deus est, quia una divinitas ». Si ergo idcirco Deus unus nobis est, quia una divinitas, ubi duae

῾Ημεῖς δὲ μετὰ τοῦ θείου Σωφρονίου καὶ τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας, ὥσπερ ἕνα θεὸν φρονεῖν ἐδιδάχθημεν, οὕτω καὶ μίαν θεότητα ὁμολογεῖν παρειλήφαμεν.

Τί τὸν Βαρλαὰμ ἄνω καὶ κάτω στρέφεις πανταχοῦ, καὶ τῆς οἰκείας προβάλλῃ κακοδοξίας, ὥσπερ σ[η]πία, τὸ μέλαν; ῾Ημῶν οὐχ ἧττόν σου κατ᾽ ἐκείνου φανερῶς ἐνεχθέντων, καὶ γεγραφότων, καί — ὡς εἰπεῖν — ἐκνευρισάντων αὐτόν, πρὸ τῆς σῆς ἐνδημίας κατενεγκόντα ἄν σε, εἰ μὴ αὐτοὶ μετὰ τοῦ θειοτάτου ἡμῶν δεσπότου τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου, ἄπρακτα αὐτῷ τὰ κατά σου πεποιήκαμεν· ἀνάξιον αὐτὸν κατηγορεῖν ἀποδείξαντος ἀπὸ τῶν ἑτέρως ἡμαρτημένων αὐτῷ καὶ καινοφωνηθέντων, οὐχὶ τὰ σὰ ταῦτα στέρξαντος ἢ ὅλως γε βασανίσαντος ἢ καὶ ἑωρακότος· οὐ γὰρ ἂν αὐτὸν ἔλαθεν εἰ ἐπεδείκνυς ταῦτα, ἀλλὰ τὸν μὲν ἀπεκρύπτου ταῦτα καὶ συνεκάλυπτες, ἔξω δὲ ἐδίδασκες, καὶ ἡμᾶς τοὺς ταῦτα μὴ ἀποδεχομένους ὡς δυσσεβεῖς ἀπεκήρυττες. Τοιγαροῦν οὐκ ἀφῆκε λαθεῖν τοσαύτην νόσον καὶ λύμην τῆς ἀληθείας ἡ περὶ ἡμᾶς τοῦ θεοῦ φιλάνθρωπος πρόνοια.

22

⟨Παλαμᾶς⟩

Κτίσμα γὰρ οὐ θεοποιεῖ κτίσμα, οὐδὲ ἤκουσταί πω κτιστὴ θεότης καὶ αὐτοθεότης καὶ θεαρχία, ἢ ἄκτιστον μὲν ταύτην τιθέμενος, τὴν οὐσίαν δὲ αὐτὴν εἶναι τοῦ θεοῦ βλασφημῶν — ἀμέθεκτος γὰρ παντάπασιν ἡ θεία οὐσία —. ῾Ο τοιοῦτος, ὡς τῇ εὐσεβείᾳ λυμαινόμενος, ὡς τοὺς ἁγίους πατέρας καὶ θεολόγους καθυβρίζων, καὶ χριστιανοκατήγορος ἀναδεικνύμενος, ὡς διθεΐαν αὐτὸς ὄντως ἀρειανικὴν νοσῶν, ἡνίκα τὴν μὲν θείαν οὐσίαν ἄκτιστον δοξάζει, τὴν δὲ θεοποιὸν ταύτης ἔλλαμψιν, ἐνέργειάν τε καὶ δωρεὰν καὶ χάριν, θεότητα κτιστὴν καλεῖ, ὡς τὸ ἄρρηκτον σῶμα καὶ τὴν ἐκκλησίαν Χριστοῦ ταράττων καὶ διασπῶν· εἰ μὴ παύσαιτο τῆς τοιαύτης μανίας καὶ ἀσεβείας, ὅστις ἂν καὶ εἴη, τῆς τοῦ Χριστοῦ μερίδος ἴστω παντάπασιν ἀλλότριος ὤν, καὶ τῆς τῶν ὀρθοδόξων καὶ εὐσεβῶς φρονούντων ἐλπίδος ἔκπτωτος.

1 *μετα ms.* **5** *συπία ms.*

divinitates, prorsus et duo dii erunt. Sed nos, cum divo Sophronio et sancta Dei Ecclesia, sicut unum Deum sapere edocti sumus, sic etiam unam divinitatem confiteri traditione accepimus.

Quid Barlaamum sus deque undique volvis, et opinionis tuae vanae atramentum, velut sepia, vomes? Nos, non minus te, contra ipsum invehimus, et scripsimus, et — ut ita dicam — nervos ipsi recidimus, qui, prius quam tu praesens esses, in perditionem te forsitan eiecisset, nisi nosmetipsi, cum divinissimo nostro domino œcumenico patriarcha, sine effectu fecissemus ea quae ab ipso contra te parabantur. Ostendit enim ⟨patriarcha⟩ indecorum esse eum accusari ab his, qui aliter in ipsum peccaverant et novitates locuti erant; non quod tua haec amaverit, vel simpliciter in examen vocaverit, vel etiam viderit. Neque enim ipsum fortasse, si haec ostendebas, latuerunt; sed ipsi quidem haec occultabas et abscondebas, foris autem edocebas, et nos, qui talia recusabamus, tanquam irreligiosos proscribebas. Quapropter humanissimus Deus, sua erga nos providentia, passus non est ut morbus adeo magnus et veritatis nocumentum occulta permanerent.

22
⟨Palamas⟩

Creatura namque non deificat creaturam, nec audita unquam fuit creata divinitas et autodivinitas et thearchia, nec, profecto, increatam hanc ponens ⟨Dionysius⟩, essentiam Dei ipsam esse blasphemat — imparticipabilis enim prorsus essentia divina est —. Qui talis est, ut noxam inferat pietati, et contumelia afficiat sanctos Patres et theologos, delatorque christianorum ostendatur, et arianorum ditheismo ipse reapse aegrotet, cum divinam quidem essentiam increatam doceat, deificum autem huius splendorem et operationem et donum et gratiam divinitatem creatam appellet, et corpus non scissum Ecclesiae Christi perturbet et disrumpat; nisi ab huiusmodi furore et impietate cessaverit, quisquis ille est, sciat alienum se evadere participationis cum Christo, et ab orthodoxorum spe pieque sentientium deiectum esse.

⟨Ἀκίνδυνος⟩

Ἐναντία τοῖς ἁγίοις φρονεῖς προδηλότατα. « Κατὰ ταῦτα γάρ — φησιν ὁ μέγας Ἀθανάσιος — ἡ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ θεότης ἐστίν, ἡ ἁγία καὶ ἁγιοποιός, ἡ ἁγιάζουσα πάντα τὰ λογικά, τὰ καταξιούμενα ἐξ αὐτεξουσίου γνώμης γε καὶ σπουδῆς, τὴν ἁγίαν δέξασθαι καὶ μακαρίαν οὐσίαν εἰς κοινωνίαν ἁγιασμοῦ ». Καὶ ὁ θεῖος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός· « Τὸ θεῖον ἀμερές ἐστιν, ὅλον ὁλικῶς πανταχοῦ ὄν, καὶ οὐ μέρος ἐν μέρει σωματικῶς διαιρούμενον, ἀλλ' ὅλον ἐν πᾶσι καὶ ὅλον ὑπὲρ τὸ πᾶν ». Καὶ μυρία τοιαῦτα πάντες λέγουσιν οἱ θεοφόροι πατέρες, f. 32r οἷς καὶ ἡμεῖς ἑπόμενοι, καὶ ἀναλλοιώτως καὶ ὑπὲρ αἴσθησιν | καὶ νοῦν καὶ διάνοιαν δέχεσθαι φρονοῦντες τοὺς ἁγίους « τὴν ἁγίαν καὶ μακαρίαν οὐσίαν εἰς κοινωνίαν ἁγιασμοῦ », τὴν σὴν πολύθεον ταύτην διαπτύομεν πρόφασιν.

Ἡμεῖς οὐ κτιστὰς θεότητας ὁμολογοῦμεν — μὴ γένοιτο, πάλιν ἐρῶ —, ἀλλὰ μίαν ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι θεότητά τε καὶ δύναμιν, ὡς παρελάβομεν· μηδὲν ὑπερσέβοντες μηδ' ὑποσέβοντες, μηδὲ μέγεθος ἓν ὀνομάτων καινότησι διακόπτοντες, οὐδὲν γὰρ ἑαυτοῦ μεῖζον ἢ ἔλαττον· τὰς δὲ περιττάς σου καὶ ἀχρήστους παραφυάδας καὶ παρεξόδους τῶν νῦν ζητημάτων ἀποστρεφόμεθα. Εἰ γάρ εἰσι πολλοὶ θεοὶ καὶ κύριοι πολλοί. ἀλλ' « ἡμῖν εἷς θεός, ὅτι μία θεότης ». Καὶ παῦσαι διαβάλλων μὲν ἡμᾶς, σαυτὸν δὲ διὰ τῆς ἀναντιρρήτου κακοδοξίας ταύτης καὶ πολλῆς ἀσεβείας τῆς τοῦ Χριστοῦ κληρονομίας ἀπορρηγνὺς καὶ τούς σοι πειθομένους. Ἅπερ ἐκεῖνος διὰ τοῦ οἰκείου αὐτοῦ καὶ θείου κατέλυσεν αἵματος καὶ ἡμᾶς τῆς εἰδωλομανίας τῶν ἑλλήνων ἐρύσατο, ταυτά συ σαφῶς ἀνακαινίζων ἄρτι.

* * *

Ὁ ἄθεος Ἄρειος δι' οὐδὲν ἕτερον αἱρετικὸς ἐφάνη, ἢ ὅτι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἕτερα ἐδογμάτιζεν εἶναι τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, καί ὑποβεβηκότα, καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἐνεργηθέντα, καὶ διαταῦτα δὴ καὶ ποιήματα· τὰ γὰρ οὕτως ἔχοντα, κτίσματα πάντως οἱ

2 *καταταῦτα ms.* **5** *ἐξαυτεξουσίου ms.* **28** *ἐδογμάτιζον ms.*

2-6 Athanasius, *Disputatio cum Ario in Nicaena Syn., 38 (opus spurium) = MG 28, 489 AB.* **7-9** Damascenus, *De Fide Orthod., I, 13 = MG 94, 852 C.* **20** Sophronius Hier., *ut paulo supra = MG 87/3, 3153 A.*

⟨Acindynus⟩

Contraria Sanctis cogitas perquam manifeste. Etenim magnus Athanasius ait: « Ex his, igitur, patet Patris et Filii divinitatem, sanctam et sanctitatis effectricem esse, quae omnes ratione utentes sanctificat, quotquot libero arbitrio et diligentia digni fiunt, qui sanctam et beatam essentiam in sanctificationis communionem suscipiant ». Et divus Ioannes Damascenus: « Quod divinum est, partes non habet, totum totaliter semper exsistens, neque pars in partes, instar corporum, distribuitur, sed totum in omnibus et totum super omnia est ». Et innumera huiusmodi omnes divini Patres loquuntur. Quorum vestigiis et nos inhaerentes, credentesque Sanctos « sanctam et beatam essentiam in sanctificationis communionem » immutabiliter et super sensus et super mentem et intellectum suscipere, tuos hos politheisticos praetextus contemnimus.

Divinitates creatas nequaquam nos confitemur — absit! iterum dicam —, sed unam in sancta Trinitate divinitatem et potentiam, sicut traditione accepimus; nihil magis vel minus adoramus; nec excellentiam illam, quae una est, nominum novitatibus dilaceramus, nihil enim eiusdem maius vel minus est. Supervacaneas autem et inutiles propagines tuas et evasiones eorum quae nunc in quaestione sunt, aversamur. Nam si multi sunt dii multique domini, sed « nobis unus est Deus, quia una divinitas ». Et nos quidem calumniari desinas, te ipsum autem tuosque sequaces, ob hanc sine controversia malignam opinionem multaeque impietatis, ab hereditate Christi disrumpi non patiaris. Quae ⟨enim⟩ Ille per proprium et divinum suum sanguinem dissolvit, cum nos ab ethnicorum idolatria liberavit, haec tu recens aperte renovas.

* * *

Atheus Arius ob nullam aliam causam haereticus apparuit, nisi quod doceret Filium Dei et Spiritum Sanctum *alienos a* Patris essentia esse, et accidentia, et res ab ipso factas, et ob id ipsum, certe, creaturas; quae enim huiusmodi sunt, creaturas prorsus esse Patres nostri declararunt. Si, igitur, cum Ario sentit ([1]) qui creatam

([1]) Ex mente Greogrii Palamae hic Barlaamum Acindynus respicit.

θεῖοι πατέρες ἡμῶν ἀπεφήναντο. Εἰ τοίνυν τὰ τοῦ Ἀρείου φρονεῖ ὁ τὴν ἑτέραν τῆς θείας οὐσίας θεότητα, καὶ ὑφειμένην αὐτῆς ἀπειράκις ἀπείρως, καὶ ὑπ' αὐτῆς ἐνεργουμένην, καὶ ὁρατὴν σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς, καὶ ἀνούσιον, κτιστὴν λέγων, καθάπερ καὶ αὐτὸς ὁ ταύτην ἐνεργουμένην λέγων, δηλονότι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. (Ὁ τούτῳ ἐγκαλῶν ταῦτα, τὴν ὑφειμένην εἶναι νομίζει θεότητα, καὶ ταῦτα λέγει ἐνεργούμενα, καὶ ἀνούσια, ⟨καὶ ὁρατὰ⟩ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς). Εἴ γε ὅστις λέγει τὸ τοιοῦτον οὐκ ἄκτιστον θεὸν ἢ θεότητα, οὗτος ἀρειανίζει· εἰ δὲ οὗτος ἐν τοῖς ἀρειανίζουσιν, ὁ τὴν φυσικὴν καὶ οὐσιώδη τοῦ θεοῦ δύναμιν, καὶ ἐνέργειαν, καὶ ζωήν, καὶ σοφίαν, καὶ ἀγαθότητα, ἕτερα εἶναι λέγων τῆς θείας οὐσίας, καὶ ὑπ' αὐτῆς ἐνεργούμενα, καὶ ὑφειμένα ἀπειράκις ἀπείρως, καὶ αἰσθητά, τίς ἂν εἴη;

1-4 *Εἰ τοίνυν – κτιστὴν λέγων] in his, ex mente Palamae, Barlaamus ab Acindyno designatur.* **6** *Ὁ τούτῳ] Παλαμᾶς τῷ Βαρλαάμ, scilicet.* **7** *καὶ ὁρατὰ] suppl. necessario, om. ms.*

---

dicit divinitatem ab essentia divina diversam eique inferiorem infinities infinite, et ab ipsa factam, et oculis corporeis visibilem, et non-essentiam, sicut etiam ⟨Arius⟩ ipse factam illam dicit, scilicet, Filium Dei et Spiritum Sanctum [1]. (Qui Barlaamo haec vitio vertit, inferiorem esse putat divinitatem, illaque facta esse dicit, et non-essentiam, et oculis corporeis visibilia), Profecto, si quisquis illa dicit non increatum Deum vel divinitatem, hic arianizat; si hic inter arianos reputatur, quis tandem dicendus esset, e contra, qui naturalem et essentialem Dei virtutem, et operationem, et vitam, et sapientiam, et divinitatem, diversa esse ait ab essentia divina, et facta ab ipsa, eique infinities infinite inferiora, et per sensus perceptibilia?

(1) Nova quadam parenthesi longa iam periodus hic interrumpitur, non nisi inferius laboriose complenda.

(Sequitur Commentarius)

COMENTARIO

1. La lectura del documento precedente, con su doble aspecto de afirmación teológica de Pálamas y réplica de Acíndino, nos llevaría ante todo — como insinuábamos al principio — a poner en claro la autenticidad del escrito por lo que a Gregorio Pálamas se refiere. Pero a falta de una prueba perentoria, cual pudiera ser la de hallar esta « Confesión de fe » del Tesalonicense independientemente de cualquier otro escrito ajeno, hemos de contentarnos por ahora con examinarla tal y como Acíndino nos la ofrece, mientras la va refutando.

Sin embargo, no vayamos a creer que procedemos al aire obrando así, por el hecho de ser Acíndino contrincante de Pálamas. Pues, como luego veremos, por una parte la actitud de la emperatriz Ana Paleóloga parece estar pidiendo la existencia de esta « Confesion de fe », alarmada como estaba por el revuelo que iban tomando en la Corte bizantina las doctrinas palamíticas, y, por otra parte, el contenido del escrito se ajusta de todo en todo al pensamiento de Pálamas, ya para entonces de público dominio, bien patente en otras obras suyas innegables y de no menos trascendencia.

Estudiaremos, por lo tanto, bajo diversos puntos de vista el presente documento, como le conocemos ahora por la pluma de Gregorio Acíndino.

I

El códice Monacense griego 223

2. Queda ya dicho — en la presentación que hicimos al principio — cómo todo el códice es de letra del monje Matusalén Cabbadí. Si a él se deben los títulos de las diversas obras que fue transcribiendo, bien podemos afirmar que era sin rebozo partidario de Acíndino. De él recogió — en 363 folios — (1) gran parte de su producción literaria. Las obras de mayor envergadura de este autor ocupan los folios en pergamino, que son casi todos,

(1) Faltan en el códice los dos primeros folios, y otros en número imprecisado al final, donde estarían, tal vez, los cinco libros suyos contra Barlaam. De ellos ya hice mencion en mi estudio anterior acerca de *La Confesion de fe antipalamitica de Gregorio Acindino*, en *OrChrPer* 25 (1959) 215-264 (cfr. pp. 245-246).

mientras otros escritos más breves — siempre dentro de la contienda palamítica — van en las pocas hojas de papel, puestas al final, con foliación aparte.

El documento presente se halla en los folios 26ʳ-32ʳ, de escritura muy nítida y uniforme, algo descuidada a veces. Pero será bien que, para la mejor inteligencia del mismo, demos a conocer con detalle la manera como está dispuesto, porque parece presentar, en más de un punto, ciertas anomalías.

a) *Folio 26ʳ.*

3. La disposición de todo este folio es desconcertante.

Llama, ante todo, la atención la ausencia de título en su debido lugar. Porque el que lleva — el que conservamos nosotros — está evidentemente añadido (¹), y entre líneas, a continuación del prólogo de Acíndino. Primitivamente entre el final de la obra que precede en el códice — es decir, el primero de los siete tratados de Acíndino contra Pálamas (²), — y el comienzo de la introducción acindiniana « *Οὐδὲν ποικιλώτερον* », quedó en el manuscrito un hueco vacío, como de un par de líneas, donde el copista pensó sin duda colocar un título apropriado, sin que llegara a hacerlo así. Tal vez creyó que el título puesto por Acíndino al principio del escrito — si es que el amanuense copiaba del original —, quedaría mejor inmediatamente antes del primer apartado de Pálamas. Aun así y todo mucho debió de dudar; pues, como ya dijimos, no lo escribió entonces, sino que lo añadió por fin entre líneas evidentemente más tarde.

4. Mayor anomalía presenta esta primera página, respecto de las demás, con la curiosa disposición de los dos textos, de Pálamas y Acíndino, muy buena en sí, pero que fue ofreciendo bien pronto al copista numerosas dificultades. Decidió, pues, al princi-

(¹) La palabra « *ἀνεσκευασμένη* » queda, en efecto, dividida por un obelo, seguramente puesto ya allí en precedencia, como veremos en seguida.

(²) Es el escrito que comienza: « *Ἀκριβῶς μὲν καὶ διὰ τέλους* », y termina: « *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν* » (Hardt, II, 456; Meyendorff, *Introduction*, p. 408). — Por cierto, que debido a estas anomalías del folio 26ʳ, se designan en Hardt como palabras finales de este escrito acindiniano las que lo son del primer apartado de la respuesta de Acíndino en la obra presente.

pio dividir cada página en dos columnas desiguales: la de la izquierda, más ancha, para la « Confesión » de Pálamas, la de la derecha, más reducida, para el texto de Acíndino. Uno y otro escrito, habiendo de ser copiados simultáneamente sin interrupción, habrían de llevar, de período en período, diversos obelos, para indicar con la debida claridad las varias perícopes, tanto de Pálamas como de su impugnador, y su mutua correspondencia (1). Pero he aquí que, dispuesta de este modo y terminada ya la primera página del folio, advirtió el copista, por la experiencia hecha, que le iba a ser difícil proseguir en tal guisa toda la obra, precisamente por la desigualdad de espacio que ambos escritos requerían (2). Determinó, en consecuencia, cambiar radicalmente toda la disposición de los dos textos.

En adelante, desde el folio 26v — segunda página del escrito —, copiaría — siempre en líneas llenas — primero un párrafo de Pálamas y, a continuación, la correspondiente respuesta de Acíndino. Mas para que uno y otro escrito se distinguiese, llevaría el de Pálamas, al margen izquierdo, por todo el espacio que ocupara, pequeñas líneas horizontales en señal de objeción — signo tan común en los manuscritos bizantinos —, e irían señaladas todas las respuestas de Acíndino, al principio con una cruz, y al fin, o con este mismo signo, o con otro semejante. Algún tropiezo tuvo todavía, como veremos, mas no se puede negar que la nueva disposición era, a todas luces, más acertada, por su indudable claridad y fácil lectura. Y es la que nosotros hemos adoptado, introduciendo, en cambio de los signos marginales, un número progresivo, indicador de los 22 apartados del escrito, y el nombre propio de los interlocutores a la cabeza de sus cláusulas respectivas.

5. Es de notar también que necesariamente pertenece al escrito de Acíndino el párrafo, con carácter de *prólogo*, « *Οὐδὲν ποικιλώτερον* ». Superfluo parecería el pararnos en ello, viendo el

(1) Aun asi no acertó a evitar, precisamente en esto, alguna confusión. No llega uno a ver claramente a qué lugar exacto corresponda la respuesta de Acindino « *Καὶ εἰ ἕτερον* », estando el obelo de llamada a ella en medio del primer apartado de Pálamas. Como al final del mismo hay otra llamada a la respuesta siguiente « *᾿Ασαφὲς μέν* », ambas van juntas en la presente edición, como juntas están, del resto, en el códice monacense.

(2) De hecho, la columna de Acíndino, aunque más estrecha, cuenta nueve líneas más que la de Pálamas, rebasa toda ella el margen lateral y continúa en el inferior con otra línea corta y tres y media largas; todo muy lleno de abreviaturas, no tan frecuentes en lo restante del escrito.

contexto del contenido (1), si no fuera porque algunos parece que dudaron, engañados, sin duda, por las referidas anomalías del folio 26r. Así, por ejemplo, el mismo Hardt, quien al enumerar en su Catálogo las obras de Acíndino, según están en el códice, copia como '*desinit*' de la que inmediatamente precede a la presente *Refutación* las palabras « *ἑτέραν θεότητα ἄκτιστον* », las cuales no son otras que las últimas del prólogo acindiniano « *Οὐδὲν ποικιλώτερον* » (2). Bien claro estaba, por lo demás — sólo con ver ese mismo folio 26r —, que el '*desinit*' del escrito anterior venía dado convenientemente por las palabras que allí se leen, tan proprias de un final, como « *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν* ». Y aún están seguidas — como si fuera poco — del signo característico de conclusión: dos puntos y una cruz.

Es, pues, el párrafo « *Οὐδὲν ποικιλώτερον — ἑτέραν θεότητα ἄκτιστον* » parte integrante, a manera de prólogo, de la obra de Acíndino, que editamos. Añadiremos solamente que, para comprender mejor el alcance que tiene, es bien leer antes con detenimiento el apartado primero de Pálamas, al cual sin duda tuvo Acíndino de mira.

6. Finalmente, respecto de este mismo folio 26r, aún hemos de advertir que los apartados 2 y 3 de Pálamas — escritos en el códice de corrido, según el primitivo plan del copista —, tienen que venir forzosamente separados, en la disposición adoptada, porque se debe intercalar entre los dos la respuesta de Acíndino, que corresponde al primero de ellos, « *Τὸ μὲν γὰρ δύο* ». El mismo copista lo dio a entender así, al poner detrás de la última palabra del párrafo el signo de llamada a la respuesta de Acíndino. Era cosa obvia, porque allí estaba el lugar adecuado para ésta. Al atrevido inciso

(1) Nótese cómo todo él responde de lleno al pensamiento de Pálamas, que se impugna en lo restante de la obra. Porque afirma Acíndino que hay falacia en Pálamas al añadir a la palabra « *θεότητα* » las otras de explicación inútil « *εἴτουν οὐσίαν* », con el solo fin de sincerarse de la acusación de diteísmo, como si dijera: « no puede ser que yo admita dos divinidades, porque sería lo mismo que confesar dos esencias en Dios ». Para eso realmente las pone Pálamas, y eso es lo que en el prólogo Acíndino moteja de engañoso.

(2) HARDT II 456. Quizás J. MEYENDORFF es del mismo sentir, puesto que entre las obras de Acíndino enumera la presente, designándola con el '*Incipit*' siguiente: « *Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνός* », palabras que no son de Acíndino, sino las primeras de Pálamas después del prólogo de aquel.

de Pálamas, cuando invoca en favor suyo la autoridad del Areopagita, responde inmediatamente Acíndino — interrumpiéndole —, acosando al adversario, no con vagas referencias, como él hace, sino con la cita explícita de un paso dionisiano, que diríase hecho tantos siglos antes para hacer callar al futuro monje del Atos.

Pero el pensamiento interrumpido de Pálamas se cierra luego de por sí en el apartado 3 ([1]), al término del cual — ya en el folio 26v, donde el copista Cabbadí cambió de método — viene naturalmente la nueva respuesta de Acíndino, en la que, si por un lado rechaza la impiedad gentílica de multitud de divinidades, como ya lo había hecho también antes, emplaza a Pálamas, por otro, ante el juicio de la Iglesia, para ver quién de los dos merece más ser motejado de arriano.

Y con esto damos por resuelto lo referente al enrevesado folio 26r, según ya se anotó en el aparato crítico.

b) *Folios 26v-27r.*

7. El mismo fenómeno, últimamente reseñado, ocurre algo más adelante. Los apartados 5 y 6 de Pálamas quedan cortados por la pronta respuesta acindiniana al primero de ellos, y entre los dos extrañamente dividida la palabra *ὑποστησαμένη*. Mas es evidente que toda la estructura gramatical del segundo está pidiendo que los diversos participios de que consta — « *συντηροῦσα* », etc. —, no deban entenderse sino en función de aquella « *μία θεότης* » puesta al principio, como sujeto, en el apartado 5 ([2]).

Por eso, para mayor claridad, en nuestra versión del documento añadimos las palabras « illa, inquam, divinitas », ya de por sí sobreentendidas al comenzar el apartado 6.

c) *Folio 27r-v.*

8. Algo más da que pensar el mal ajuste que presentan, según el códice monacense, los apartados 8 y 10 de Gregorio Pálamas.

([1]) Aun tipográficamente — comenzando con minúscula — hacemos notar en nuestra edición que este apartado de Pálamas es continuación del que precede; así como en éste quedó en suspenso el sentido final con una coma.

([2]) También en este caso se advierte tipográficamente la interrupción, terminándose el párrafo con una coma, y comenzando con minúscula el apartado siguiente, como continuación del primero.

Comienza allí el número 8 con las palabras «Ἐὰν δὲ καὶ ὁ υἱός», y termina así: «ἐν πνεύματι ἁγίῳ πληρουμένη». Por su parte el número 10 comienza de este modo: «Καὶ τοῦ πνεύματος δὲ ὄντος ἐν ἡμῖν, ἐν τούτῳ αὐτῷ ἐστιν ὁ πατήρ, καὶ οὕτως ἐστὶ τό· Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν».

He querido transcribir toda la frase, porque en ella estriba la dificultad. Ahora bien: si toda esta frase no se la junta con el apartado 8 de Pálamas, precisamente como complemento y confirmación de la cita de San Atanasio que allí se aduce, carece por completo de sentido la respuesta que Acíndino da, donde una por una se repiten todas aquellas palabras de Pálamas, pero precedidas de partícula condicional: «Καὶ εἰ τοῦ πνεύματος ὄντος ἐν ἡμῖν» etc. Sin duda que el copista, Matusalén Cabbadí, no entendió bien — fuera por lo que fuera — (1) el manuscrito original o la otra copia, de la cual él sacaba la suya; pero sí cayó en la cuenta de que la respuesta de Acíndino, con aquella condicional «εἰ», quedaba al aire, sin fundamento, y — desgraciadamente — optó por borrar la partícula. En el códice aparece, en efecto, borrado ese «εἰ», aunque se le puede aún adivinar, no sólo por el sentido, sino también por la huella de la *iota* prolongada, que está bien patente.

Y siendo así, ya tiene el lector explicado por qué en la respuesta acindiniana restituimos el «εἰ» condicional, y por qué pasamos al fin del apartado 8 de Pálamas toda la frase «Καὶ τοῦ πνεύματος — παρ' αὐτῷ ποιήσομεν», que el copista creyó era el comienzo del 10. Pero, como es justo, ya advertimos de todo ello al lector en el aparato crítico correspondiente.

d) *Folio 30*r.

9. Con algo parecido nos encontramos, para una recta lectura, tocante a los apartados 18 y 19 de Gregorio Pálamas.

Toda la frase «Ὥσπερ ἄρα καὶ πνεῦμά τι (2) φαίνονται καλοῦντες οἱ θεολόγοι καὶ τὴν τρισυπόστατον οὐσίαν τοῦ θεοῦ», que el códice

(1) Tal vez esas palabras las halló el copista añadidas al margen, para subsanar un olvido, y no acertó a colocarlas en su debido puesto.

(2) Advirtamos, de paso, que el copista entendió mal ese «πνεῦμά τι», por no fijarse en el sentido teológico de la frase, y le hizo equivalente a «πνεύματι» — escrito en abreviatura, πνι —, en plena contradicción con el adjetivo «ἅγιον» siguiente, de distinto caso.

da como final del número 18, no hay que colocarla aquí, evidentemente, sino al principio del 19, que es donde tiene sentido. No son menester grandes raciocinios para convencernos. Puesta al fin del 18, además de no decir nada, parece desconcertante, o debe quedar forzosamente en suspenso. En cambio, colocada en su debido sitio, está muy bien traída por Pálamas para el fin que pretende. Los teólogos — viene a decir, y ésto en el apartado 18 — designan en general con un mismo nombre varias realidades. Y así, por ejemplo — sigue discurriendo, ya en el 19 — bajo el nombre de '*espíritu*' suelen entender tres cosas en sus discursos: o la esencia misma divina, o la persona del Espíritu Santo, o también sus dones.

Es evidente que el primer miembro de esta triple acepción de la palabra '*espíritu*' es precisamente el que la frase mal puesta representa. La pasamos, por consiguiente, al principio del apartado 19, donde el copista la debió poner; tanto más que sólo así aun la larga respuesta de Acíndino parece adaptarse plenamente al contenido del número 18. Pero también dimos ya cuenta de este paso en el aparato crítico.

e) Folio 31ʳ.

10. Queda, por fin, otro punto que corregir en el códice monacense para la exacta lectura de la obra de Acíndino. Nos hallamos, el en apartado 20 de Pálamas, con estas palabras, puestas como final de toda la perícope: « *καὶ ταύτης ὡς αἴτιον ὑπερκεῖσθαι τὸν θεόν* », en las que no se ve de quién puede depender ese verbo « *ὑπερκεῖσθαι* » en modo infinitivo. También, a su vez, el comienzo del apartado 21 nos deja muy perplejos, según está en el códice. No acertamos a compaginar cosas tan distintas como estas dos frases, que al parecer van allí juntas: *Κατ᾽ αὐτοὺς λεγόντων. Ὁ συκοφαντῶν* ».

Pero la solución es bien sencilla, por cierto. Hay que trasladar el « *κατ᾽ αὐτοὺς λεγόντων* » al final del apartado 20, y ya todo es liso como la palma de la mano. Se ve entonces que es indudable la dependencia de aquel verbo infinitivo del genitivo absoluto «*λεγόντων* » el cual, igualmente, está puesto así en concordancia con el sujeto «*ἡμῶν* », de un poco más arriba. El sentido, así, es irreprochable en los dos apartados: « *ἡμῶν . . . καὶ καλούντων καὶ . . . λεγόντων* » en el 20, y « *Ὁ συκοφαντῶν καὶ διθεΐτας . . . ἀποκαλῶν* » en el 21.

Notándolo, pues, en el aparato crítico, así lo corregimos ya en el texto que dimos, por ser, como es claro, tan manifiesta la confusión del copista [1].

f) Folio 32ʳ.

11. Se podría todavía notar, antes de pasar a otro asunto, cómo el último párrafo del escrito acindiniano parece añadido. Tal vez se le pueda considerar come *epílogo*, no sólo de la presente refutación, sino en general de todo el sentir de Acíndino acerca de Pálamas.

Porque después de las duras palabras « *ταῦτά συ σαφῶς ἀνακαινίζων ἄρτι* », con las que se diría que da cima a su trabajo victoriosamente, deja la impresión el autor de la obra de haber ya cumplido su tarea. Tanto es así, que aun en el códice puede verse, después de esas palabras, el signo conclusivo de una cruz. Pero tan hondo lleva arraigado en el alma el pensamiento de que Pálamas es diteísta, por su idea capital de divinidad superior y dividinades inferiores, que todo le parece poco y una vez más insiste aún en demostrárselo al adversario. Ocasión para ello es el recuerdo tácito que acaba de hacer Pálamas de Barlaam [2], a quien siempre ha echado en cara precisamente la acusación de diteísmo.

Mas no nos adentremos por ahora en consideraciones que no tanto afectan a la inteligencia del texto que se edita, cuanto a su pensamiento. Esto lo dejaremos para más adelante.

II

Ocasión histórica del escrito

12. Un poco antes del triunfo tan ruidoso del palamismo por la victoria del Cantacuzeno en 1347, se movían alrededor de la emperatriz Ana Paleóloga — la débil y desgraciada Juana de

[1] Tantos errores como llevamos anotados a cargo del monje Cabbadi algo merman el juicio que de él puede formarse: o no penetraba el alcance teológico de muchas frases, o daba muestras palpables de singular distracción.

[2] A Barlaam se refiere Pálamas con gran riqueza de detalles y amargura de expresión en aquellas palabras de su último apartado: « *Ὁ τοιοῦτος, ὡς τῇ εὐσεβείᾳ λυμαινόμενος* », etc.

Saboya ([1]) — tres personajes de singular importancia, íntimamente relacionados entre sí. Eran éstos los célebres monjes palaciegos ([2]) David Disípato, Gregorio Pálamas, y el homónimo contrincante suyo, Gregorio Acíndino.

No poco nos interesa agruparlos aquí. Porque juntos los encontramos a los tres en la rica noticia de un anónimo — quizás contemporáneo de todos ellos —, donde se nos cuenta cómo « al sapientísimo monje *David* pidió la piísima Soberana » alguna información sobre el cariz de la « herejía de *Acíndino* » y de lo que decía de ella « el reverendísimo señor *Gregorio Pálamas* ». Así leemos, al final de una relación davidiana, en el manuscrito de la Biblioteca de Oxford, que la contiene ([3]).

Esta noticia, ya en su misma redacción, parece suponer estas tres cosas: que el monje David estaba bien impuesto en lo que se refería a la apasionante querella hesicástica que se ventilaba por aquel entonces en Bizancio; que Pálamas terciaba en ella con absoluto dominio, hasta el punto de poder ser llamado en causa a dar un juicio inapelable; y, en fin, que Acíndino, por el contrario, era ya tenido comúnmente por hereje.

Pero ¿era así en la realidad? Y sobre todo ¿era éste el juicio que la emperatriz se había ya formado de los actores de la contienda y de la doctrina que cada uno de ellos sostenía? Me sospecho que no. Porque, aunque Ana daba muestras de inclinarse cada vez más al partido doctrinal del palamismo por el empuje político que le iba aupando, no dejó nunca, en el fondo, de sentir en católico,

([1]) Varias veces se me ha ofrecido ocasión de enjuiciar los hechos de esta Soberana, en ediciones de documentos similares; pero de ella traté más de propósito en el escrito *La Confesión de fe antipalamitica de Gregorio Acíndino. OrChrPer* 25 (1959) 228 ss.

([2]) El apelativo de *palaciego* conviene ante todo a Disípato y a Pálamas; de los hechos de Acíndino bien poco sabemos, aunque sí que estaba muy relacionado, lo mismo que aquellos, con los personajes más influyentes de la época, como lo demuestra su escogido epistolario. Cfr. R.-J. Loenertz, O. P., *Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées. OrChrPer* 23 (1957) 114-144.

([3]) Es el Bodl. miscel. 120, del siglo XIV/XV, fol. 205. Cfr. O. Coxe, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, I. Oxford 1853, p. 690. — Puede verse reproducido el texto completo del anónimo en mi estudio *Origen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato. OrChrPer* 15 (1949), p. 89.

en cuya fe se había educado y quería vivir (1). Por eso, en consecuencia, antes de dar un paso peligroso dejando navegar su fe a merced del viento reinante, quiso informarse concienzudamente del fundamento teológico de las nuevas doctrinas. De ahí su afán por obtener de los teólogos entonces más en vista información directa, lo más sucintamente posible, sobre el sistema ideológico que tanto apasionaba los ánimos de sus súbditos. Y con buen acuerdo acudió a los representantes más conspicuos de ambos bandos como también a los que ella se figuraba neutrales en la lucha.

13. De entre estos últimos escogió — creyendo que lo era — a David Disípato, hombre cortés y servicial y de elevada alcurnia. Pero Disípato, discípulo de Pálamas, monje como él, quizás del mismo monasterio de San Atanasio, en el monte Atos, ya desde un principio se iba demostrando decididamente palamita, como lo prueban los tres escritos suyos que se conservan (2). Afortunadamente, sin embargo, tanto como palamita era David hombre ecuánime, y por eso la relación, que compuso para Ana, constituye para nosotros uno de los puntos básicos en orden a enjuiciar objetivamente la enseñanza de Pálamas, además de irnos señalando, uno a uno, con lógica precisión, los diversos jalones por los que se fue transformando en verdadero sistema teológico lo que, en un principio, comenzó siendo sólo un simple modo de ver diferentemente ciertos métodos ascéticos dos pensadores muy diversos.

Tan interesante documento es ya del dominio público, editado por mí críticamente en esta misma Revista (3). Como resumen de su precioso contenido, tan lleno de ideas, creí oportuno designarle con el título de *Origen ideológico del palamismo.*

14. Por lo que se refiere a Gregorio Acíndino, ya dije también en otra ocasión que la « Confesión » suya de fe se debió — según

(1) Cfr. *OrChrPer* 25 (1959) 234-240.

(2) Cfr. *OrChrPer* 15 (1949) 99-100.

(3) Este documento de David Disípato fue editado primeramente por Porfirio USPENSKIJ en su obra póstuma *Vostok Christianskij: Afon* (*El Oriente cristiano: el Atos*), III — ed. P. A. Sirku —, San Petersburgo 1892, pp. 821-828. Mas esta edición, no fácil de encontrar, reproduce solamente un manuscrito defectuoso de Tesalia. La relación de David Disípato puede ahora leerse en la nueva edición mía — a base de códices mejores — incluída en el estudio arriba citato, *Origen ideológico del palamismo. OrChrPer* 15 (1949) 116-125.

lo afirma el mismo interesado — a la voluntad expresa de la Soberana ([1]). Se la mandó poner por escrito, seguramente, al mismo tiempo que le fue transmitida orden semejante al monje aúlico David, que debió ser — si no me engaño — por los comienzos del 1346 ([2]). Es muy probable que la reina — aun sin prejuzgar como causa perdida la de Acíndino — estuviese ya por entonces bastante prevenida contra él. Nos fundamos ante todo en que, de hecho, había dado ya orden de prisión contra el desdichado monje ([3]), que veía minado su terreno y se iba llenando de amargura ante la *defección en masa* de las gentes hacia las huestes de Pálamas ([4]). Pero, además, es casi seguro que ya para entonces habría recibido la emperatriz aquella diplomática carta de Pálamas, que empieza: « *Οὐδὲν ὄντως ἀναγκαιότατον* », en la que el Tesalonicense, « evocando la memoria del difunto emperador Andrónico III, felicita a la reina por su oposición a que Acíndino fuera ordenado diácono ([5]), y le hace ver cómo más bien contra éste que contra su persona gravita la acusación de diteísta que le achacan a él los adversarios » ([6]). Alguna impresión habían de hacer en la reina las frases aceradas de Pálamas ([7]), puestas allí.

Pues, a pesar de todo, a fuer de buen juez, quiso tener en sus manos algún escrito de Acíndino, y le ordenó — como dijimos — que compusiera para ella una fórmula de fe con sus creencias personales.

Afortunadamente redactó en seguida Acíndino su « Confesión », y es el precioso documento, que, tomándole de un manuscrito de

([1]) Cfr. *OrChrPer* 25 (1959) 251 ss.

([2]) Es evidente que David escribe su relato después de la sentencia sinodal contra Barlaam (junio de 1341) y antes de la decretada contra Acíndino (marzo del 47). Para más detalles cfr. *OrChrPer* 15 (1949) 113; 25 (1959) 241-242.

([3]) Véase la noticia en las *Synodales Constitutiones*, XXXVI (patriarcado de Juan Calecas) = MG 152, 1278 AB. — Solamente escondiéndose logró Acíndino librarse de la cárcel.

([4]) Así lo confiesa el mismo Acíndino, escribiendo a Máximo Calofero, monje del Atos. Cfr. R.-J. Loenertz, art. cit., *OrChrPr* 23 (1957) 141.

([5]) A pesar de todo fue ordenado por el patriarca Juan Calecas antes del 4 de noviembre de 1344. Cfr. R.-J. Loenertz, ibid., pp. 135-136.

([6]) J. Meyendorff, *Introduction*, p. 374. Allí mismo se da noticia de las ediciones de este documento.

([7]) Pueden verse ahora en MG 148, 1010-1012, nota 32 (entre las obras de Nicéforo Grégoras).

la Biblioteca Vaticana, tuvimos también la suerte de editar nosotros, poco ha, en esta misma Revista [1].

15. Tenemos, pues, en juego, con ocasión del mandato de Ana Paleóloga, a dos de aquellos tres personajes, que dijimos iban juntos en la noticia anónima del códice oxoniense. Cada uno con su escrito correspondiente, tan digno de atención.

Pero ¿y Pálamas? ¿No recibiría él otro encargo semejante? ¿No escribiría también él su propia « Confesión »? La respuesta más obvia parece que ha de ser la afirmativa; pues, en verdad, resultaría absurdo el que se hubiese contentado la Soberana con reservar tan sólo el odioso papel de acusador y enjuiciador de los demás, precisamente para el principal actor de la contienda. Mas ¿dónde están las pruebas? Tarea inútil la de ir a encontrar entre los escritos de Pálamas — editados o inéditos, poco importa, porque de todos ellos es casi seguro que al menos se conocen los títulos —, una « Confesión » de fe, fuera de aquella que, como metropolita de Tesalónica, leyó ante el Sínodo del 1351. Es la que comienza: « *Εἷς θεὸς πρὸ πάντων* » [2]. Pero este documento en seguida se ve que es de índole general, y muy medido en sus términos, bien lejos del tono polémico que pudiera enturbiar la expresión del pensamiento teológico, como más de una vez ocurre con otros escritos de Pálamas [3]. Mientras que la « Confesión » enviada a la reina — si es que la hubo —, tuvo que ceñirse, por fuerza, al asunto concreto que se ventilaba entonces, y reflejar, de fijo, el afán mal contenido de querer aplastar al adversario.

16. Pues bien: o mucho me engaño, o la obra de Acíndino, que editamos hoy, nos va a dar entre sus líneas ese escrito de Gregorio Pálamas, que hace ya tiempo creíamos tenía que existir.

(1) Reproduce mi edición el códice Barb. gr. 291, fol. 218^r-222^v (descrito en G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidonio*..., « *Studi e Testi* », 56. Città del Vaticano 1931, pp. 192-197). El texto de Acíndino en *OrChrPer* 25 (1959) 216-227.

(2) Publicada esta « Confesión » en el *Tomos Agapis* de Dositeo (Jassy 1698, pp. 85-88), pasó luego a MG 151, 763-768. La reprodujo últimamente J. KARMIRIS, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα*, I. Atenas 1952, pp. 343-346.

(3) Esta y otras justas apreciaciones del documento palamítico pueden verse en J. MEYENDORFF, *Introduction*, pp. 365-366. Merecen tenerse en cuenta.

Porque precisamente en él — ya por el mismo Acíndino intitulado *Confesión de Pálamas* — se verifican esas dos notas características que hemos dicho.

Lo que habría que apurar aquí sería solamente por qué razón el escrito de Pálamas no se ha conservado más que de modo indirecto; es decir, no entre las obras de su autor, sino precisamente englobado en la refutación que de él hace uno de sus enemigos. Mas como dilucidar este punto rebasa por ahora nuestras posibilidades, nos contentamos con descubrir el hecho — que no es poco —, augurando a los editores de las obras completas de Pálamas la buena fortuna de dar con algún documento desconocido, que contenga el escrito en cuestión, o aluda a él, por lo menos.

Por lo demás, no creo que piense nadie en una impostura de Acíndino, presentando como de Pálamas un escrito inexistente, fruto tan sólo de su rica fantasía. Quien lea esta « Confesión » del Tesalonicense, la que Acíndino va refutando trozo a trozo, y sea medianamente versado en la teología palamítica y en el modo de expresarla familiar a Gregorio Pálamas, habrá de convenir conmigo en que todas y cada una de esas perícopes no pueden pertenecer sino al conocido autor de las « *Tríadas* », hacía ya tiempo compuestas (1), y del célebre « *Tomo Hagiorítico* » (2), escritos fundamentales suyos, de los cuales son reflejo cierto algunas de las expresiones de la presente « Confesión ».

Y con esto ya queda dicho que el escrito de Pálamas, recogido en la obra acindiniana, pertenece probablemente al mismo año de 1346, que, según vimos, es lícito asignar a los otros dos de David Disípato y Gregorio Acíndino, ya reseñados. Pero tal vez no se pueda decir

(1) Los tres discursos de la primera fueron compuestos en la primavera del año 1338, los de la segunda en el verano de 1339, y los de la tercera y última — en que ya se completa el sistema palamítico — debieron de quedar terminados en 1341, bastante al principio. Cfr. J. Meyendorff, *Défense des saints hésychastes* (edición crítica de las « Tríadas »). « *Spicilegium sacrum Lovaniense* », 30. Lovaina 1959, pp. XIX-XXI.

(2) No cabe ya dudar si es Pálamas el autor del conocido documento, puesto que él mismo repetidas veces lo indica en otras obras suyas. Hasta ahora se venía creyendo que era Filoteo Kókkinos el redactor, si bien bajo la inspiración inmediata de su maestro Pálamas. Véase este punto con indicación de los pasajes de Pálamas a él referentes en J. Meyendorff, *Introduction*, pp. 350-351. Data el célebre escrito de fines del año 1340, cuando Barlaam, contra quien — sin nombrarle — escribe Pálamas, volvía de su embajada en Occidente.

lo mismo de la parte propia de este último en la presente refutación. Algo posterior hubo de ser, como es natural, aunque no sepamos cuánto.

Pasemos ahora a examinar el contenido mismo del documento.

III

Ideario del doble escrito Acíndino-Pálamas

17. Feliz es el *Prólogo* de Acíndino. Comienza desenmascarando la posición de Pálamas en éste como en otros escritos suyos. Decir entre cristianos divinidad y entender en seguida un solo Dios, uno en la esencia y trino en las personas, es la misma cosa. Según Pálamas no. A lo que dice, hay *divinidades* que no son la esencia de Dios. Por eso, para expresar lo que nosotros, especifica él así: « divinidad, o esencia », es decir, divinidad que sea esencia, puesto que no lo es toda divinidad. Pero en esto va contra todos los teólogos.

18. Divide luego el mismo Acíndino la « Confesión » de Pálamas en 22 apartados o fragmentos (1), los cuales va uno por uno refutando.

Mas antes de entrar en el análisis de ellos, será conveniente adelantar aquí el pensamiento general de Pálamas, que bien pudiera sintetizarse en las seis afirmaciones siguientes: 1) Una sola es la divinidad que es esencia, pero no es esencia la divina operación (*fragmentos 1-4*); 2) la esencia divina tiene cualidades bien determinadas, pero no es separable de ella, según los Santos, la divina operación (*fragmentos 5-11*); 3) ésta es la que se llama *fulgor tabórico* y *gracia* (*fragmentos 12-14*); 4) que no son la esencia divina, pero que los Santos designan con el nombre de *divinidad* (*fragmentos 15-18*); 5) así como también al « espíritu » — palabra de muchas acepciones, aun en sentido de don — reservan los Santos el mismo nombre de *divinidad* (*fragmentos 19-20*); 6) es, pues, barlaamita quien piense de nosotros que creemos, por eso, en dos divinidades,

(1) Tal división de la materia está indicada en el manuscrito por el solo hecho de ir intercalando las respuestas de Acíndino en el texto de la « Confesión » palamítica. Ya dijimos arriba (núm. 4 de este Comentario) el modo práctico de hacerlo en nuestra édición.

o que tengamos que decir, por el contrario, ser cosa creada la gracia divina (*fragmentos 21-22*).

Estas seis afirmaciones, lógicamente unidas en la idea directriz de la « Confesión » de Pálamas, constituyen otras tantas secciones, en las que puede considerarse dividido el escrito que estudiamos. Analicemos ahora cómo se desarrolla cada una.

a) *Sección primera* (*núm. 1-4*).

19. Aplicando ya el absurdo criterio denunciado por Acíndino en el *Prólogo*, establece Pálamas (fragmento *número 1*) su creencia en una sola divinidad, simple, eterna e infinita; pero divinidad « que sea esencia » — añade —, pues admitir más de una *divinidad-esencia* es quedar fuera de toda divinidad.

La respuesta de Acíndino es obvia: No se comprende la distinción aquí latente. ¿Por qué llamas a la esencia divinidad, y de la operación natural de Dios dices que no es esencia? ¿No son una misma cosa? o ¿qué falta? porque a la divinidad no puede faltarle nada, según el Nazianceno. Claro está que es contra la fe decir que hay dos esencias increadas; pero también lo es poner como increadas a dos divinidades.

20. Insiste Pálamas (*núm. 2-3*) en sus posiciones. Hablar de dos *divinidades-esencias* — dice — es caer en el politeísmo pagano. Y una de dos: o esas divinidades son increadas las dos — y ya dijo el Areopagita que esto es hablar por hablar —, o solamente es increada una de ellas — la mayor, digamos —, y ¿qué más se quiere entonces para un perfecto arrianismo?

Acíndino le rebate aduciendo, en primer lugar, un dicho concreto del pseudo Dionisio, que echa por tierra todo el sistema del adversario. « No es una cosa en Dios el ser bueno y otra distinta sencillamente el ser ». Y apoyado en esto — y apelando, además, al fallo de la Iglesia —, asienta luego como de fe que en la Santísima Trinidad no puede haber más que « una divinidad y potencia », dando bien a entender que la operación natural de Dios — su virtud, su potencia — es también esencia divina, lo mismo que divinidad.

21. Es que poner dos divinidades-esencias, como sería en tu caso — sigue arguyendo Pálamas — (*núm. 4*), es una impiedad. Porque la esencia divina es riquísima de todo, simple, y excede toda unión, división o acoplamiento.

Acíndino responde: Y ¿no tiene la operación natural de Dios todo lo que tiene la esencia? Porque si tú dices que no, por ser inferior a la esencia, pero sin dejar por eso de ser divinidad, bien claro pones dos divinidades: una suprema, la esencia, inferior la otra, la operación. Y si ésta no posee las mismas cualidades que asignaste a la esencia divina, no vengas diciendo que tiene que ser también eterna e increada.

b) *Sección segunda* (*núm. 5-11*).

22. Una sola es, por lo tanto, la esencia divina — asegura Pálamas (*núm. 5-6*), como si tuviera ya firme el terreno después de lo dicho —; pero, al describirla, no cae en la cuenta, seguramente, de que todo lo que dice de ella no es otra cosa que un resumen de los divinos atributos, que él pone siempre en el rango de las « *ἐνέργειαι* » divinas. Va, pues, enumerando la presciencia, el poder creativo, el de abarcarlo todo, la providencia y gobernación de los seres, y la virtud santificadora de los justos por medio de la gracia. De ésta afirma que es increada y deificante, misterio profundo, que une a Dios con la creatura y es común operación de toda la Santísima Trinidad. Están con él en esto el Apóstol y San Atanasio.

Acíndino lo niega, advirtiendo a Pálamas que los teólogos, al hablar de « una sola potencia y virtud divina, que excede todo lo creado », dan al traste con la pluralidad de divinidades inferiores que él imagina. ¿Donde están esas divinidades en los dichos de los Padres? La gracia es ciertamente de Dios, pero si con ella — que es lo que dice San Atanasio — nos viene Dios mismo, uno y trino, ¿qué falta hace ninguna otra divinidad, inferior a la esencia divina? Luego entiende mal Pálamas la mente de los Santos.

23. Y lo mismo que la gracia — sigue diciendo éste (*núm. 7-9*), siempre apoyado en el testimonio atanasiano de antes y en otro parecido igualmente suyo —, también la comunicación de los dones nos viene del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo; porque afirma este doctor que al decir el Padre, ya se dice en ello el Verbo, y en el Verbo el Espíritu. Y de igual modo al decir el Hijo y al decir el Espíritu Santo.

¿Y acaso viene todo esto, que es verdad — responde extrañado Acíndino —, para sacar en consecuencia que hay una divinidad inferior, diversa de la esencia divina? Mira cómo para rebatirte basta con tu misma contradicción. Pues si recibimos el Espí-

ritu, y en Él está el Padre, y también el Hijo, ¿cómo vas a decir que Dios es imparticipable y sólo participable una divinidad inferior?

24. Replica Pálamas: Pero no es sólo San Atanasio, también dicen lo mismo San Basilio y el Niseno (*núm. 10-11*). Que es una la operación del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo; que esa operación es la gracia deífica; y que la llaman « gloria coeterna de la Trinidad » y « divinidad triplemente esplendorosa ».

Y Acíndino al punto: ¿Y de quién habla el que dice que « el Espíritu Santo vivifica al alma, la purifica y eleva »? ¿y el otro que, dirigiéndose a Dios, afirma de Él que « vino como luz del mundo »? Como si dijera: ¿Cabe entender esto de una operación, o divinidad inferior, y no más bien del mismo Dios en esencia?

Pero es que a esta gloria natural de Dios — recalca Pálamas — (*núm. 11*) la llama también Metrófanes *coeterna*, y la *distingue*, además, de la divinidad suprema que es la Trinidad.

¿Metrófanes? Mal que le entiendes — responde Acíndino —. ¿No será él mejor intérprete de sus propios dichos que tú mismo? ¿Qué Trinidad podría haber si el fulgor trisolar, que él dice, fuera una divinidad inferior a la suprema? Mira cómo él mismo a esa luz triplemente esplendente la llama « esencia sin principio » y desea que habite en su corazón. Luego no entiende otra cosa sino la misma Santísima Trinidad.

c) Sección tercera (*núm. 12-14*).

25. Lo que ya antes insinuaba Pálamas, ahora explícitamente lo va desarrollando (*núm. 12-14*) con testimonios patrísticos y hasta con alusiones a la Sagrada Escritura en el Nuevo y Viejo Testamento. Quiere hacer ver que ese fulgor trisolar, antes mencionado, es la gracia del Espíritu Santo. Primeramente, con el Damasceno y con las palabras del Señor en San Juan XX, 22: « Sopló sobre los Apóstoles diciéndoles: Recibid el Espíritu Santo » (*núm. 12*). No la persona, como piensan — dice — los Latinos, sino la gracia (*núm. 13*). En segundo lugar, con un pasaje del Crisóstomo y dos del Nazianceno (*núm. 14*), apoyado también, según cree, por San Máximo Confesor y por el dicho de Isaías XI, 2, de los siete espíritus que habían de reposar en el Ungido del Señor, brote de Jesé.

Varias son las respuestas de Acíndino. La primera de todas, sorprendentemente grave: « He aquí otro Espíritu Santo increado, además del Espíritu Santo ». No, claro está, dos terceras personas de la Santísima Trinidad — que a tanto no llega la impiedad de Pálamas —, pero sí otro nuevo Espíritu Santo, es decir, ese fulgor o gracia divina, a quien él, abusando de las palabras de Cristo, designa con este nombre (1). Espíritus Santos no hay más que uno, dice impaciente Acíndino; o tendremos, si no, que reprobar a San Atanasio, a San Cirilo de Jerusalén y a San Basilio, que así lo proclaman con la fé católica: « (Creemos) también en un solo Espíritu Santo, el que habló por los Profetas ». Uno solo es en sí, múltiple únicamente en sus nombres de Paráclito, santificador, dador de carismas.

26. Otra respuesta de Acíndino, irónica y punzante, es aquella exclamación tan poco favorable para el acumen teológico del audaz maestro. «Ὦ μηδὲν ἄξιον», etc. La ha motivado esa especie de repliegue, que hace Pálamas — como asombrado de lo que acaba de decir —, cuando afirma que no es la persona, sino la gracia del Espíritu Santo lo que dio Cristo al soplar sobre los Apóstoles. Porque el pensamiento de Pálamas en el conjunto de estos dos números 12 y 13 podría formularse así: « al esplendor y luz tabórica, a la gracia del Espíritu Santo, llamó el Señor *Espíritu Santo*, no ciertamente su persona, mas su gracia ».

Pero no creo que Acíndino fustigue aquí tan acerbamente a Pálamas por este modo tautológico de hablar; es evidente que va más a fondo aún. Le reprueba, ante todo, el que siga llamando *increada* a esa gracia, sujeta como él la pone a particiones y medidas. Esa gracia, según el sistema palamítico sería una de las operaciones

(1) En mi estudio anterior sobre la *Confesión de fe antipalamitica de Gregorio Acindino* (*OrChrPer* 25 [1959], pp. 260-262), daba yo casi por seguro que con el pasaje actual de Pálamas se pudiera creer bien fundada la suposición de Acíndino — véase el tenor de su testimonio allí mismo, p. 222, lin. 20-23 — de que pone Pálamas al Verbo y al Espíritu Santo como si fueran divinidades inferiores respecto del Padre. « Todo por el afán — escribia yo entonces — de hallar un punto de apoyo a su fatal invención de las divinidades inferiores ». Creo sinceramente que — de no aparecer entre los escritos de Pálamas, poco estudiados aún, algo más explícito — el pasaje de ahora, mejor considerado, no da para tanto, aunque no deja por eso de ser sumamente audaz y peligroso. De ahi la alarma de Acíndino, prematura, si se quiere, pero justificada.

de Dios y, por lo mismo, increada, inmaterial, infinita; ¿cómo podría, entonces, ser distribuída en partes ni darse con un soplo de la boca? ¿No es esto pura contradicción?

27. Falta aún por responder a los testimonios que aduce Pálamas (*núm. 14*), tomados del Crisóstomo y del Nazianceno, en los que dice que se llama *Espíritu* la operación de Dios, recibida por nosotros con medida. Pero replica Acíndino que lo que Pálamas, sin entender a esos Padres, llama operación divina, lo declara egregiamente el Damasceno, cuando a esa ilustración u operación divina atribuye tales notas, que se ve en seguida ser de Dios mismo de quien habla, y no de una entidad inferior, sea la que sea [1]. También coincide en esto el himnógrafo Cecarás, quien, al aplicar a la esencia de Dios uno y trino el mismo apelativo de « esplendor trisolar de la divinidad », dado antes por Pálamas a la divina operación, bien claro da a entender que todo lo que hay en Dios es pura esencia.

Mas no basta. Penetrado como está Acíndino de lo absurdo que parece ser atribuir a la gracia la nota de *increada*, vuelve a la carga otra vez, pero con nuevos argumentos. Siendo increada — dice —, es imposible que por una parte no sea la esencia misma de Dios, y sea, por otra, algo que Dios hace. Más aún: ni podría ser siquiera operación divina; porque asegura — siguiendo al Nazianceno — que dejaría de ser energía de Dios por el mero hecho de ser algo operado por Él. Termina, pues, exclamando: ¡Esta es la divinidad que el nuevo teólogo nos presenta: una energía de Dios, increada, sin que sea la misma esencia suya!

d) Sección cuarta (núm. 15-18).

28. Así es — insiste Pálamas — (*núm. 15*). Porque los santos Crisóstomo y Basilio, a esa gloria tabórica y a esa gracia la lla-

[1] Esas notas son las siguientes: 1) siendo una e indivisible, diversamente participan los buenos de la ilustración divina, según la propia disposición; 2) todo lo que existe, existe por ella; 3) ella es ser de todo ser, vida de toda vida, razón de toda razón, sobre las cuales cosas ella está siempre; 4) todo lo penetra ella sin mezclarse con nada, y nada a ella puede penetrar; 5) lo conoce todo sin discurso, pues con la simple mirada abarca lo presente, lo pasado, y lo por venir, antes que suceda; 6) finalmente, no tiene mancha de pecado, sino que salva ella de todo pecado.

man *operación* divina, y *divinidad*, y dicen de ella, sin embargo, que no es la esencia de Dios.

Y Acíndino en seguida: Deducción tuya es esa — responde —. Porque ¿quién no admitirá lo que dicen los Padres? Pero no afirman ellos, ni dan a entender, que fuera de Dios haya « muchas divinidades increadas, distintas entre sí ». Sólo escriben que el Espíritu de Dios en cierto modo se multiplica, en razón de los muchos seres, que de Él reciben la existencia. Lo demás es invención tuya, que lleva al politeísmo.

29. Pálamas replica a su vez (*núm. 16*). Parece que sí lo dicen los Padres. Al fulgor de la santa Montaña, a la gracia deífica, llama San Basilio « inteligible y visible *divinidad* », y « hermosura de Dios » a lo que Pedro y los Hijos del trueno fueron dignos de contemplar en el Tabor con sus propios ojos.

Acíndino prontamente ve en la frase de su adversario la confesión neta de una divinidad inferior — aunque así no la llame —, distinta de la esencia divina; la rechaza como una blasfemia, y de nuevo, con Metrófanes, proclama su fe en « una sola esencia, sin principio, una sola hermosura increada, triplemente esplendorosa, de la Trinidad ».

Y ¡en mala hora, además de San Basilio, trajo Pálamas a colación un texto de Atanasio, en el que dice « haber venido Cristo en su gloria natural y no en gracia »! (*núm. 17 con el comienzo del 18*).

Se le echa encima Acíndino, cogiéndole en una de dos: o en abierta contradicción consigo mismo, al contraponer ahora los términos « gloria » y « gracia », que poco antes para él eran sinónimos; o en solapado error, si con eso quiere decir que la gloria de Cristo al encarnarse, es divinidad inferior, diferente de la esencia del Verbo.

30. Mas también el inspirado Dionisio — continúa Pálamas — (*núm. 18*) llama a la gracia « *tearquía, divinidad*, y *autodivinidad* », pues acostumbra aplicar los mismos nombres tanto a la esencia divina como a las operaciones naturales de ella, según es uso de los teólogos. San Basilio expresamente lo dice así, que, tratándose de Dios, la operación y la esencia reciben denominaciones comunes.

Opone Acíndino a esto, en primer lugar, dos definiciones del Damasceno, por las que se ve que la expresión *divinidad* hay que reservarla para designar la esencia. Amonesta, por lo tanto, a

Pálamas para que no siga forzando los textos patrísticos como sostén de su error.

Viene luego el ataque directo. Advierta un poco Pálamas lo mal que cumple el dicho de San Basilio (1), al dar él, en su nuevo sistema, a la esencia y a la operación distintas denominaciones: la una es « *ἀπειράκις ἀπείρως* » superior, inferior la otra; la una es operante, ociosa la otra; y así discurriendo por las demás cualidades; y el colmo es que hasta dice de la operación que es increada, mas son palabras hueras, pues de hecho la hace cosa creada, poniendo como pone distinción real entre ella y la esencia. Fíjate — le dice — que es como decir una creatura increada. Y remacha el clavo, probándoselo de lleno con razones y con un dicho de San Atanasio.

Por fin, no contento aún, hace ver a Pálamas incontestablemente — con diversos pasajes de San Cirilo, en su *Tesoro de la Trinidad*, y de San Máximo Confesor, en su primera *Centuria* teológica —, cuáles son las operaciones divinas que admiten en sí las mismas denominaciones que la esencia: no son más que las divinas procesiones y las perfecciones infinitas de Dios (2).

e) *Sección quinta* (*núm. 19-20*).

31. Particular interés ha dado Pálamas al testimonio aducido poco antes del Areopagita; por eso, demostrando ahora (*núm. 19*) que legítimamente puede este autor llamar *divinidad* tanto a la esencia divina como a su operación — del mismo modo que en la Escritura aun la voz « espíritu » admite diversas acepciones —, asienta como cosa básica, con otra cita dionisiana, en la epístola a Cayo, que « sobre toda otra *divinidad* está el que es más que principio de todas ellas ».

La respuesta de Acíndino es doble. Primeramente, le hace ver (3) que aquellos siete *espíritus*, de que habla Isaías, no son algo

(1) ¡Y cuán irónicamente se lo dice! *Ὡς εὐφυῶς ἡμῖν καὶ σοφῶς ἐξηγῇ τό « ἐπὶ ἁπλῆς καὶ ἀσομάτου φύσεως τὸν αὐτὸν τῇ οὐσίᾳ λόγον ἐπιδέχεται ἡ ἐνέργεια »*, volviéndole a poner delante el texto de San Basilio Magno.

(2) Por las que aduce Acíndino, con San Máximo, parece que tiene en cuenta sobre todo los atributos quiescentes de la divinidad, en los que Pálamas se fija menos.

(3) Hasta con su pizca de buen humor — sangriento en el fondo —, por todo aquello que dice del *temor* de Dios, que sería, o cosa esencial

intrínseco a la naturaleza divina, sino « obras suyas creadas en favor nuestro » [1], como dice el Nazianceno. Y, en segundo lugar, trata de demostrarle — de manera oscura y astrusa, como lo es ya la cita misma del pseudo Dionisio, en que se apoya Pálamas —, que encierra un contrasentido el poner a esos hábitos e imitaciones de los que participan de Dios como divinidades increadas y coeternas suyas, cuando — como es claro — por encima de todo eso está el mismo Dios, « absoluto e inimitable ».

32. Pálamas no se aquieta. Insiste todavía (*núm. 20*) en otras expresiones enigmáticas del Areopagita, diciendo de nuevo que distingue bien entre la esencia, que es causa de todo, y la operación, que es don, por el cual participamos del imparticipable. Se ve que habla de la gracia. Pues bien: a una y otra cosa llama Dionisio una vez más *divinidad* [2].

No son más que diversos modos de decir — responde Acíndino —. Por ellos lo que quiere dar a entender ese autor, es que toda la Santísima Trinidad, creadora de todas las cosas, es lo único increado que existe — y, por lo tanto, lo único divino — y la única fuente de deificación. De ahí que unas veces llame a Dios « autodivinidad », y otras veces « autodeificación », y de cualquiera forma siempre pueda usar la voz *divinidad*. Por donde se ve que no has entendido la mente de los Padres — dice a Pálamas —; y que, si el gran Dionisio, con todos los demás, llama a Dios Creador *sostén* de la gracia, es evidente que la que tú pretendes ser increada, no lo es, puesto que no es sino hechura de la divina bondad.

f) Sección sexta (núm. 21-22).

33. No tiene ya Pálamas nada que añadir para matizar más su nueva teoría; no le queda sino atacar a sus opositores, que le tildan de diteísta. A su vez, los tacha él de partidarios de Barlaam

---

de la divinidad, o para nosotros una de tantas divinidades paganas (el Temor).

(1) Directamente en favor de la Humanidad santísima de Cristo, si se quiere tener exacta explicación del pasaje aludido de la Escritura (Is. XI, 2-3).

(2) Este apelativo es común a las dos entidades: esencia y operación; pero, además, llama el PSEUDO DIONISIO a la primera « autodivinidad », y a la segunda « autodeificación ».

(*núm. 21*), lanzando contra ellos la acusación básica de decir que la gracia es un don creado.

Acíndino responde no ser ellos, sino los Padres — y cita a San Sofronio — los que le ponen la nota de diteísta, al afirmar — precisamente contra la base de su raciocinio — que « no hay más que un Dios, *porque no hay más que una divinidad* ». Al poner Pálamas muchas divinidades, fuerza es que admita más de un Dios.

Esto en cuanto al primer punto, porque luego a propósito de Barlaam, será bien que recuerde Pálamas cosas ya pasadas, y cómo a él, Acíndino, tampoco le gustaba el filósofo Calabrés; recuerde también cómo ante el patriarca logró él mismo, Acíndino, dejar sin efecto lo que contra Pálamas se tramaba, que hubiera sido su ruina, por tenerle ya Barlaam completamente vencido. Mas no vaya a creer, por eso, que el patriarca aprobaba ni apruebe su doctrina, ni se figure que no la conozca, aunque él, Pálamas, haya procurado siempre ocultársela, mientras andaba pregonándola por doquier [1].

34. No tiene, pues, nada que añadir, pero cierra Pálamas su « Confesión » de manera bien dramática y grandilocuente. Nadie ha dicho — escribe — que una creatura deifique, como lo hace la gracia, ni que haya divinidad alguna creada, ni que, si es increada, tenga por eso mismo que ser la esencia de Dios; que bien sabe Dionisio que la esencia de Dios es completamente imparticipable. Por el contrario, todo aquel que tenga como cosa creada el deífico esplendor (del Monte santo) y el don de la gracia, operación divina, no puede — sea quien sea — tener jamás participación con Cristo. Muy lejos está de la recta fe.

Así dictaminas tú — replica Acíndino —, pero los Santos te contradicen. Y presenta a San Atanasio y al Damasceno con sendos pasajes. Siguiendo, pues, sus huellas, he aquí lo que creemos nosotros: 1) que los Santos, sin mutación alguna de Dios « entran en comunión de santificación con la esencia bienaventurada de la divinidad », porque « Dios no se divide en partes, sino que todo Él

[1] Para la veracidad histórica de lo que aqui se insinúa, véase en los autores la narración completa de la controversia palamítica; v. gr., en J. Bois, *Les débuts de la controverse hésychaste*. *Échos d'Orient*, 5 (1902) 353-362; M. Jugie, *Theol. dogmat. Christ. Orient.*, I. París 1926, pp. 430-442; Idem, *Palamas Grégoire* (art.) en *DTC* XI (1932) 1735-1776; Idem, *Palamite* (*Controverse*) (art.), ibid., 1777-1818.

se comunica » [1]; 2) que no hay divinidades *creadas* [2] — ni tampoco increadas, podría haber añadido —, sino « una sola divinidad y potencia en la santísima Trinidad »; 3) que el que se aparta de la herencia de Cristo eres tú, Pálamas, « por renovar ahora el error politeístico pagano, del que nos libró ya el Redentor con el precio de su Sangre ».

35. Aquí convenientemente termina la refutación acindiniana. Lo que sigue, en el último apartado, es a modo de *Epílogo*, bien duro, por cierto. Pálamas cree que están con Arrio los que se oponen a sus divinidades increadas, y se engañan, como aquel heresiarca se engañaba oponiéndose a la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, que según él eran creaturas. Pues bien — pregunta Acíndino —: si los antipalamitas, por combatir el nuevo error, son arrianos, ¿qué no será el mismo Pálamas, cuando « a la potencia esencial de Dios, y a su operación, y a su vida, y a su sabiduría, y a su divinidad, las hace diversas de la esencia, y obra suya, infinitamente inferiores a ella, y hasta perceptibles por los sentidos»?

No se podría hallar recopilación más viva, ni más exacta, ni que fuese más al fondo, con tanta fuerza, en una sola afirmación.

IV

Observaciones acerca de este escrito

36. Habrán de ser, naturalmente, más bien de orden doctrinal y teológico, dada la índole del documento, y sólo algunas, no todas las que podrían hacerse. Las que revistan, por decirlo así, carácter general y no hayan sido apuntadas ya, en su lugar propio, a lo largo de los capítulos precedentes de este Comentario, a menos que allí sólo se hubiera insinuado algún interesante problema.

37. *A*) Y comenzando por este lado, es notable *la maestría de Pálamas*, pero no menos la pronta visión panorámica de Acín-

[1] Aprovecha Acíndino las palabras del texto atanasiano (PSEUDO SAN ATANASIO) y la idea culminante de SAN JUAN DAMASCENO.

[2] Pálamas creía que ésta era la posición de Barlaam y Acíndino, porque negaban lo que él decía de las divinidades *increadas*; pero no sostenían ellos que fueran creadas, sino sencillamente que no había tales divinidades ni las podía haber.

dino [1]; al presentar el uno como al desgaire — diríase, casi sin querer — el fundamento principal de todo el andamiaje de su « Confesión », y al minárselo inmediatamente el otro, por decirlo así, aun antes de entrar en liza.

La táctica especial de Pálamas ha consistido en añadir sencillamente aquella frase « *εἴτουν οὐσίαν* » a algunas expresiones estratégicas, cuando él habla de la divinidad. Como en su forma gramatical esas palabras parecen y son, de suyo, explicativas, muy fácilmente puede uno verse sorprendido luego, si no se fija, con el engaño de una conclusión errónea. Para eso precisamente las puso Pálamas. Porque esas dos palabras explicativas — completamente inútiles, de no llevar segunda intención — contienen en sí el germen de todo el problema palamítico.

¿Se le podría decir nada en contra, si Pálamas dijera así: « Quien no admita una sola divinidad, infinita y simple, sino dos divinidades, una inferior y otra suprema, quede apartado de Dios »? Pero añadamos el famoso inciso « *εἴτουν οὐσίαν* », y en la mentalidad de Pálamas el sentido cambia por completo. El anatema suyo: « Quien no admita una sola divinidad, *o sea esencia*, sino dos divinidades, *o sea esencias*, sea condenado », adquiere un valor radical en su sistema. Y en eso está el engaño.

Porque Pálamas quiere decir: « Hay una sola divinidad que sea esencia, pero hay muchas que no lo son; no puede haber, por lo tanto, dos divinidades que sean esencia; necesariamente lo será una sola de ellas, la superior, y no la inferior o las inferiores ». Es decir, que se puede — según él — hablar de *divinidades*, en plural, sin salirse de la recta fe y caer en el diteísmo o en el politeísmo. Esas divinidades serán las *operaciones divinas*, las cuales, como divinas, serán increadas y eternas, pero, por otro lado, diversas de la única esencia divina, que ellas no son.

¡Qué pronto y qué bien vio el engaño, con toda su trascendencia, el avisado Gregorio Acíndrino! De ahí ese maravilloso *Prólogo*, que puso a su escrito, tan repleto de ideas como breve.

38. *B*) También es digna de notarse, en segundo lugar, *la cautela de Pálamas* en los términos que usa para expresar su pensamiento, tan audaz de suyo.

[1] Por regla general tendremos que ir acoplando, en cada punto, la actitud de Pálamas y la de su adversario, siendo el escrito doble, alternativamente de los dos.

Buena muestra es ya de lo que decimos lo consignado en la observación precedente. Pero sobre todo hace al caso ahora la circunspección meticulosa con que Pálamas, *sin remitir un ápice en su audacia*, escoge, sin embargo, para expresar las nuevas ideas, los modos de decir más innocuos al parecer; los que menos pueden chocar con la manera tradicional de los escritos doctrinales de Padres y teólogos y con el sentido común religioso del pueblo. Examínense detenidamente los 22 apartados de su « Confesión », y en ninguno de ellos se hallarán, ni la voz « *θεότητες* » en plural, si no es para reprobar su abuso, como en el número 2, ni tampoco los términos « *ὑπερκειμένη* » o « *ὑφειμένη* » — o sus equivalentes « *μείζων* » y « *ἐλάττων* » —, aplicados a esas divinidades, como no sea — digo lo mismo — para rechazarlos (núm. 1, 3, 5, 8).

¡Qué lejos estamos aquí de los primeros años de la contienda palamítica! Entonces Gregorio Pálamas hablaba abiertamente de « divinidades », como en el diálogo *Teófanes* (¹), o aplicaba con peligroso atrevimiento el nombre mismo de « dios » a una de las operaciones divinas, la gracia, como lo hace en el segundo discurso de la *tercera Tríada* (²), o contraponía sin rebozo la « divinidad inferior », la gracia deífica, a la « divinidad superior », que es la esencia, como se lee en la carta enviada a Acíndino desde Tesalónica (³). ¿O

(¹) Fue compuesto antes del 1344 (cfr. J. MEYENDORFF, *Introduction*, 358-359). Dice así uno de sus pasajes: « Ellos — los seguidores de Barlaam y Acíndino —, al decir que no hay sino una sola *θεότης*, la sobreesencial divinidad de Dios, consideran como cosa creada a todas las demás — *θεότητες*, se entiende —, es decir, a todas aquellas de las divinas operaciones, que los Santos celebran en sus himnos como divinidades (*θεωνυμνοῦνται*) ».

(²) Data este escrito del comienzo del 1341, y el lugar aludido dice así (ed. J. MEYENDORFF, en « *Spicilegium sacrum Lovaniense* », 31, p. 665, lin. 19-23): « Además, si [Dios, para expresar su nombre] hubiera usado la palabra « Dios », lo tenía que haber especificado, añadiendo otra palabra, « por naturaleza »; y ésto a causa de la *gracia*, [que también se designa con este nombre de « dios »], y de los que son « dioses » por la gracia, a los cuales también por la gracia llaman los Santos *increados y sin principio* ».

(³) Es la editada por J. MEYENDORFF en « *Θεολογία* » 24 (1953) 569-582. Data también del comienzo del 1341, y dice así (ibid., p. 577, lin. 27-29): « Es, pues, la deificación *divinidad inferior* (« *θεότης ὑφειμένη* »), como don que es de la *esencia superior* (« *ὑπερκειμένης* ») de Dios ». Es inútil que MEYENDORFF (ibid., pp. 561-562; e *Introduction*, pp. 92-93) trate de probar con este texto la falsificación de Acíndino, al refutarle,

vamos a decir, acaso, que cuantos acusaban a Pálamas de usar expresiones jamás oídas en sana teología le calumniaban sin fundamento? Sabemos que de esas expresiones audaces se hizo cargo todavía el Sínodo de 1351 — tan favorable, por otra parte, al Tesalonicense —, cuando en el Tomo « *Οὔτε τὴν κατὰ τῆς Ἐκκλησίας* » refiere cómo Pálamas, en la tercera sesión, habiéndosele dado lugar para su defensa, respondió así: « No ponemos nosotros la verdad de la religión en las *palabras*, sino en las *cosas* »; y cómo, al explicar la verdad de esas « cosas » y no retractar aquellas « palabras », el emperador y el sínodo le prohibieron usarlas más (¹). Luego hasta entonces las usaba.

39. Pero las usase, o no, en sus obras posteriores, aquí, en la presente, vemos a Pálamas tan comedido y cauto, que a más de un lector le causará estupor, a primera vista, el hecho de que Acíndino en sus respuestas insista con tanto afán en echar en cara al adversario toda aquella odiosidad de las múltiples *divinidades* y, sobre todo, de la doble categoría de ellas: una *superior*, *inferiores* las otras.

Mas no procede así Acíndino a humo de pajas ni con ánimo vengativo e injusto. No encuentra, es verdad, generalmente expresiones audaces en la « Confesión » que refuta, pero sí todo aquel fondo sustancial del sistema palamítico, sin quitar un ápice, como decíamos arriba.

Porque vemos indudablemente que, de un modo o de otro, siempre salen a flote, en los distintos apartados del documento,

---

y la de M. Jugie, al repetir la acusación de Acindino contra Pálamas (cfr. *Theol. dogmat. Christ. Orient.*, I, p. 74, y art. *Palamas* en *DTC* XI, col. 1755). Pálamas — escribe Meyendorff — no había dicho « *ὑπερκειμένης θεότητος* », como se le imputa, sino « *ὑπερκειμένης οὐσίας* ». Pero advierta Meyendorff que, en el contexto, es exactamente lo mismo. Uno y otro término, « *οὐσίας* » y « *θεότητος* » son allí idénticos; y por eso Acíndino, en su refutación — que tengo ante mis ojos por fotocopia del códice Monacense gr. 223, fol. 35ʳ —, puso « *ὑπερκειμένης θεότητος* », que más al vivo se contraponía a la « *θεότης ὑφειμένη* » del primer miembro de toda la frase. – Puede verse mi estudio *Un libro nuevo sobre Gregorio Pálamas* en *OrChrPer* 26 (1960) 423.

(¹) La prohibición no es genérica, como parece indicar J. Meyendorff en « *Θεολογία* » 24 (1953) 565: « A la suite de ces déclarations l'empereur et le concile interdisent d'employer le terme ' Divinité ' au pluriel ». Va dirigida determinadamente a Pálamas. — Véase todo el contexto de la sesión en MG 151, 724 A-725 D.

los seis puntos siguientes, básicos en la teología de Pálamas: 1) la esencia de Dios es una, pero múltiples las operaciones, imparticipable la esencia, participables las operaciones (*núm. 1-3, 15*); 2) con todo, las operaciones, como inseparables de la esencia de toda la Trinidad, son increadas y coeternas con Dios (*núm. 7-11, 21-22*); 3) pero distintas siempre de la esencia divina (*núm. 15, 18*); 4) los Santos las llaman también a ellas « divinidad » (*núm. 12-14, 16-18, 20*) [1]; 5) sobre todo a la gracia, que es la que deifica (*núm. 10-22*); 6) a ella y a todas las demás la esencia divina las supera (*núm. 19-20*).

Consecuencia implícita — pero bien definida — de todo eso es para Acíndino la multiplicidad de *divinidades*, que admite Pálamas, *inferiores* a la esencia divina. La única salida, que tiene Pálamas, para salvar la unicidad y simplicidad en Dios — que él aduce siempre como columnas de su ortodoxia —, es la de afirmar que esas divinidades son inseparables de la esencia. Pero es una salida que ni a Acíndino ni a nadie convence. Sólo implícitamente lo dice en esta « Confesión », al presentar la operación divina de la gracia como algo común de toda la Santísima Trinidad (*núm. 7-11*); pero su pensamiento es clarísimo, expresado con palabras inconfundibles en no pocos pasajes de sus obras anteriores. Bastará aducir como prueba uno de la *tercera Tríada* [2] y otro del diálogo llamado *Teófanes* [3].

[1] A la gracia, además, también la llaman los teólogos, los Evangelistas, y el mismo Señor — dice Pálamas — « Espíritu Santo », única expresión alarmante en su forma en el presente escrito, pero que parece se lee ya en el diálogo *Teófanes* (cfr. MG 150, 952 B), aunque allí lo quiere apoyar en un texto del Crisóstomo, mal interpretado. Tal concepto está también indicado en la *tercera Triada*, I, 33 (ed. MEYENDORFF, p. 623).

[2] Véase, por ejemplo, el discurso 2 (ed. MEYENDORFF, p. 661, lin. 26-28, y p. 663, lin. 1-7). Esta inseparabilidad de la operación divina con la esencia — dos cosas del todo diversas en su sistema — la ilustra Pálamas con la comparación del sol y sus rayos. El sol es uno, los rayos innumerables; la luz, tanto de éstos como del sol, pues ambas cosas no se pueden separar.

[3] Verbigracia, en el pasaje donde dice (MG 150, 949 D) que en la Trinidad beatísima hay otros dones, que no son el Hijo o el Espíritu Santo — y entiende hablar de la operación divina —, inferiores a las divinas personas — a la esencia de Dios, por lo tanto —, pero que por estar en la Trinidad no son en manera alguna creaturas. Y poco antes (ibid., 949 A) todo esto lo ha querido sensibilizar Pálamas (= Teófanes) con el ejemplo de nuestro entendimiento, uno en su sustancia, pero mútliple en su opera-

40. *C*) Bueno será también advertir cómo Pálamas, en su escrito, de todas las operaciones divinas se fija casi exclusivamente [1] en la de *la gracia*. A ella se refiere nada menos que en trece de los 22 apartados de su « Confesión », como vimos más arriba, aunque en absoluto pudiera entrar en la cuenta alguno más.

De ella dice repetidas veces, de un modo o de otro, que es la luz del Monte Tabor (*núm. 10-12, 15-17*); pero no la persona del Espíritu Santo, aunque también reciba el nombre de *espíritu* (*núm. 13-14*); ni la esencia divina (*núm. 15-18*); que los Santos Padres, a pesar de eso, la llaman « divinidad » (*núm. 16-18*) y lo mismo debemos hacer nosotros (*núm. 20*); que la apellidan también « hermosura de Dios » y « gloria natural del Verbo » (*núm. 17*), y la razón es porque, según los Padres, a la esencia divina y a su operación competen las mismas denominaciones (*núm. 18-20*); que la llaman, además, « autodivinidad », no como causa de todos los seres — que así autodivinidad es sólo la esencia divina —, sino porque efectúa en los que son dignos la deificación (*núm. 20*); y, finalmente, que no es algo creado (*núm. 21-22*), puesto que nada que no sea increado puede deificar (*núm. 22*).

Tenemos, como se ve, en la « Confesión » de Pálamas una breve síntesis, casi completa, de la teología palamítica de la gracia.

41. *D*) Y ¿qué decir de las *pruebas* de Pálamas? O mejor, restringiendo la pregunta, ¿cuál es el uso que hace él del *argumento patrístico*, único, se puede decir, que aduce en este escrito?

A la verdad, aquí como en las demás obras del Tesalonicense la autoridad de los Padres lo llena todo, pues aun lo que pudiera parecer, a veces, discurso o raciocinio propio, no es sino explica-

---

ción (acto de entender); porque, entendiendo, asimila las cosas, por donde se ve que su operación es inseparable de su sustancia. La diferencia con el caso de la esencia y operación divina consiste sólo en esto: que nuestro entendimiento tiene un nombre como no le tiene la esencia de Dios, y no es incomprensible como lo es aquella.

[1] Casi exclusivamente. Porque en el diálogo *Teófanes* (MG 150,925B) enumera como *operaciones-divinidades*, « la fuerza contemplativa de Dios, la purificante, la de hacer milagros, la de estar en todas partes y en ninguna, en una palabra, la luz aquella del Tabor, que iluminó a los predilectos de entre los Apóstoles ». Y un poco más abajo (ibid., 925 C) a éstas añade la providencia, la potencia, la bondad, la presciencia, el poder de crear y de galardonar. Algunas de estas operaciones las repite Pálamas en su « Confesión » (*núm. 5-6*).

ción o deducción de los pasajes aducidos de los Padres. Lo malo es que, siendo su doctrina tan nueva, carece de apoyo en la enseñanza tradicional de los Santos y doctores de la Iglesia; y, por lo tanto, o las autoridades alegadas no hacen al caso, o evidentemente las violenta Pálamas en su significado. Por otra parte, es uso bastante habitual suyo el acudir a aquellos pasajes de los Padres, que ya de por sí, por la oscuridad o ambigüedad de la expresión, necesitan ellos mismos, para poder ser comprendidos y explotados, de una serena interpretación, fundada en los principios teológicos indiscutidos de la fe. Es lo que sucede muy a menudo con las concepciones misteriosas y astrusas del pseudo Dionisio. Pues bien: al pseudo Dionisio acude Pálamas como a una de las fuentes primarias de sus escritos, sin que acertara en todo momento — a lo que me parece — a dar con la serena explicación que se requería para interpretarle.

Así es como fue formando su sistema doctrinal, diríase que a tropezones y sin pretenderlo; no como algo nuevo que él fuera descubriendo en el estudio tranquilo de los Padres, sino siempre en defensa propia, acuciado por las dificultades *impensadas*, que le iban saliendo al paso en los escritos o disputas de sus contradictores ([1]).

42. También, pues, el argumento patrístico en la « Confesión » de Pálamas obedece a las mismas tres leyes, que hemos dicho.

a) Es a veces, en primer lugar, *inútil*, por no hacer al caso.

Así, por ejemplo, habiendo aducido el conocido texto del Apóstol: « La gracia de nuestro Señor Jesucristo, y el amor de

([1]) Así lo da bien claramente a entender la narración de David Dispato, editada por mi en *OrChrPer* 15 (1949) 116-125. El *origen ideológico del palamismo* en síntesis fue asi: 1) Ataca Barlaam los métodos de oración de los monjes atonitas, y sale Pálamas en su defensa, presentando la *luz tabórica como divinidad increada y eterna*. 2) Luego hacéis participable y visible a Dios — argüía Barlaam —, luego sois masalianos. De ninguna manera — responde Pálamas, con nueva forzada posición —, porque *no es la esencia de Dios, sino su operación, la que se participa*. 3) Es decir, que ponéis dos divinidades — rebatía Barlaam —, divinidad superior, la esencia, y divinidad inferior (o divinidades inferiores), las operaciones de esa esencia, y sois diteístas, por lo tanto. Nueva dificultad que resolver, y Pálamas se esfuerza desde ese momento, con sus *comparaciones* favoritas *del sol y los rayos*, en demostrar cómo aun diciendo muchas divinidades, *se salvan perfectamente la unidad y simplicidad divinas*.

Dios Padre, y la comunicación del Espíritu Santo sea con todos vosotros » (2 Cor. XIII, 13), se detiene Pálamas a probar, con San Atanasio (tres testimonios), con San Basilio (dos testimonios), con San Gregorio Niseno (un testimonio), y con otro de un himnógrafo, que la operación de la gracia es común a toda la Santísima Trinidad. Del mismo modo, con otro pasaje de San Atanasio, quiere demostrar que Dios es uno y no se divide, mas lo que se divide y es múltiple es su gracia, apoyado también en San Pablo (1 Cor. XII, 4-6). Y a buen seguro que podía haber citado no sólo a esos, sino a *todos* los Padres. ¿Quién de ellos no habrá dicho, con el Apóstol, que Dios distribuye sus múltiples gracias y carismas, y que todo este bien es un don de la Santísima Trinidad? Lo que no dicen los Padres, ni pueden decir, es que esa gracia sea increada y eterna, que es lo que el escritor tiene en su mente; que por eso Pálamas pone empeño en que aparezca la gracia, con tanto testimonio, como algo *inseparable* de la Trinidad.

Y todo ese florilegio de textos es inútil. Da bien en el clavo la respuesta de Acíndino: « Y ¿a qué viene todo eso? ¿Hay nada, en los dichos patrísticos alegados, de divinidad inferior, que es a lo que ibas? » (1).

43. *b*) Otros testimonios sí hacen al caso, mas no sin que padezca *violencia* su significado. Hay mucho de donde escoger, a este respecto, en el breve escrito.

Todas aquellas citas, por ejemplo, de Padres o himnógrafos que celebran la gloriosa transfiguración del Señor. Se lo hace ver, en un caso, el mismo Acíndino, explicándole el alcance natural de un testimonio de Metrófanes (*núm. 11*) y dándole una regla práctica sapientísima para interpretar los dichos de los Santos, si alguno es ambiguo, con otros más claros de los mismos, como en el caso del Damasceno (*núm. 12*). Si aquella frase suya — tan general — « La niebla en el Tabor abiertamente manifestaba la gracia del Espíritu », hubiéramos de interpretarla, como él lo hace, en el sentido palamítico de que a la gracia o luz tabórica llaman los Santos, los Evangelistas, y el mismo Señor *Espíritu Santo*, tendríamos que rechazar de plano a San Atanasio, a San Cirilo de Jerusalén, y a San Basilio, que nos explicaron la fe en un solo Espíritu, según el Símbolo Apostólico. Y si replica

(1) Ténganse presentes para todo este punto los apartados 6-10 de la « Confesión » de Pálamas.

Pálamas que *Espíritu Santo* no quiere decir precisamente la tercera persona adorable de la Trinidad, sino su operación que es la gracia, le hace ver Acíndino (*núm. 12-13*) que para esa tautología no era menester invocar el testimonio de doctor tan excelso como San Juan Damasceno.

Mal también interpreta Pálamas los testimonios que aduce del Crisóstomo, del Nazianceno, y de San Máximo en el *número 14*, y de nuevo en los siguientes, *15-17*, otros del Crisóstomo y San Basilio. ¡Lástima que al refutarle no entre Acíndino más a fondo, hasta dar una exégesis satisfactoria y justa de tales textos! Pero, en cambio, en el mismo *número 17* no deja de zaherirle por lo a destiempo que ha traído un dicho del pseudo Atanasio; no ha tenido en cuenta Pálamas de que con él ahora se coge los dedos.

Mas veamos, para no alargarnos desmesuradamente, el tercer aspecto de su argumentación patrística.

44. *c*) Consiste en la predilección que muestra Pálamas por confirmar sus propios conceptos con los *pasajes más difíciles y oscuros* de algunos doctores de la antigüedad.

En su « Confesión » tiene esto lugar, cuando hacia el fin de ella se apela a la autoridad del Areopagita, quien da a la gracia los nombres anagógicos de « tearquía » y « autodivinidad » (*núm. 18*), y, sin embargo, advierte Pálamas que no por eso la identifica con la esencia de Dios. Y no discute o trata de explicar el misterioso pasaje, sino que agrava aún más el enigmático contenido, aduciendo en seguida, a modo de prueba, otra sentencia pseudo dionisiana más oscura todavía (*núm. 19*). Quiere decir el Areopagita en su carta a Cayo que la esencia de Dios lo sobrepuja todo, pero no es fácil de captar todo el matiz de su pensamiento, cuando se leen expresiones como estas, imposibles de traducir siquiera con exactitud: « ... *ὁ πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιος καὶ τῆς οὕτω λεγομένης θεότητος καὶ ἀγαθότητος, ὡς θεαρχίας καὶ ἀγαθαρχίας ἐστὶν ἐπέκεινα· καθόσον ὁ ἀμίμητος καὶ ἄσχετος ὑπερέχει τῶν μιμήσεων καὶ τῶν σχέσεων καὶ τῶν μιμουμένων καὶ μετεχόντων* ».

Pero después de esto sigue, por otra parte, la confusión (*núm. 20*), al reservar el pseudo Dionisio, aducido de nuevo, para la esencia divina el nombre de « autodivinidad » — que más arriba vimos daba a la gracia — llamándola ahora a ésta « autodeificación », « divinidad », y « autobondad ». Todo para deducir Pálamas, — *con los Santos*, como dice —, que la gracia es una divinidad,

sobre la cual aún queda la suprema divinidad de la esencia de Dios. Mas si lo hubiera afirmado tan lisa y llanamente como lo acabamos nosotros de enunciar, la consecuencia que se venía encima era clarísima: la de que *la gracia es una de las muchas divinidades inferiores*. Consecuencia que Pálamas ni puede eludir en su sistema, ni tampoco quiere explícitamente consignar. Prefirió, por lo tanto, paliar sus audaces conceptos con aquel decir misterioso del « inspirado Dionisio ».

45. Llegamos así al fin de este estudio. Otras observaciones podrían aún hacerse, fuera del ámbito de la teología. Alguno tal vez se fijará en el aspecto humano del documento. Y en esto damos la palma, sin dudar, a Gregorio Pálamas sobre Gregorio Acíndino. Pálamas expone tranquilamente sus peregrinas ideas, como maestro que habla « ex cathedra »; y, como tal, anatematiza a sus contrarios, pero sin perder el dominio de sí (1). Acíndino, en cambio, procede con ira mal reprimida en sus respuestas, y, teniendo en su mano la razón, no logra desprenderse de la expresión irónica, que le viene a los labios y que alguna vez llega hasta la frase dura e injuriosa.

De todo ello el avisado lector ha podido juzgar por sí mismo, con la lectura de este importante documento de la teología bizantina del siglo XIV.

Roma, 25 marzo 1963,
fiesta de la Anunciación de María Santísima.

MANUEL CANDAL, S. J.

(1) No se debe olvidar que el escrito iba enderezado, como dijimos, para informar a la Soberana, Ana Paleóloga, que se lo había pedido. Por lo demás, en otras ocasiones tampoco Pálamas usó de tantos miramientos para tratar al adversario sin zaherirle. Acíndino, en cambio, no escribe su refutación para uso de la emperatriz, sino como cosa suya privada.

COMMENTARII BREVIORES

The *Synodos Endemousa* opposed to Patriarch Nicephorus

In the course of his recently published study of the Permanent Synod at Constantinople (1), Fr. Hajjar draws attention to a passage in Thomassin's *Vetus et Nova Ecclesiae Disciplina circa Beneficia et Beneficiarios*, where, it would seem, there is reference to the Permanent Synod taking action against patriarch Nicephorus at the instigation of his namesake, the emperor Nicephorus. Furthermore, Fr. Hajjar states that he has been unable to trace the quotation given by Thomassin, as that author does not refer to his sources. It seems worth while considering the passage quoted from Thomassin (2).

" Sed haec certissime Aulicorum Episcoporum Synodus a Nicephoro congregata est Imperatore, postquam ingressu Ecclesiae interdictus est a Nicephoro Patriarcha, propter conjugium initum cum Regina Theophanone, quacum spiritalem contraxerat cognationem, cum ejus natorum unum de sacro fonte suscepisset. Convocatis qui in urbe tunc erant, peregrinis Episcopis ac delectis Senatoribus *συγκαλεσάμενος τοὺς ἐνδημοῦντας ἐπισκόπους ἐν τῇ πόλει* " (3). At this point Fr. Hajjar's quotation from Thomassin concludes.

(1) J. HAJJAR, *Le Synode Permanent*, Orientalia Christiana Analecta 164, Rome, 1962.

(2) Fr. Hajjar deals with this passage, *op. cit.*, pp. 219-220.

(3) Louis THOMASSIN, *Vetus et Nova Ecclesiae Disciplina circa Beneficia et Beneficiarios*, Pars II, lib. 3, chapter XLIV: " De Concilio Episcoporum in urbe Regia forte tum degentium, sub Imperio Karoli Magni ", section 3, p. 393. Paris, 1691. Fr. Hajjar's reference here is not sufficient. On p. 219, note 123, *op. cit.*, he refers to t. II, c. XLIV. But tome II is made up of three books, each of which comprises more than 44 chapters. It should be noted also that there are two sets of page numerations, the first, pp. 1-313, containing book I, the second containing book II, pp. 1-231, and book III, pp. 232-622.

It is true that patriarch Nicephorus (806-815) and emperor Nicephorus (802-811) were contemporaries, but there is no record in the sources for their period of the patriarch objecting to the emperor's marriage. However, on referring to Thomassin's text the solution of the problem is apparent. The passage just quoted continues: " Una animi, una adulationis consensione responderunt Antistites, Aulicis praestigiis jam diu fascinati, eam Constantini Copronymi legem esse, nec strictae, aut necessariae observantiae; quocirca & excommunicationis vincula protinus exolverunt (*sic*). Cum vero necdum Patriarcha Polyeuctus animo flecteretur, subornatis testibus approbatum illi est, nunquam Theophanonis Reginae filios ab Imperatore ad sacri laticis mysteria susceptos fuisse " (1). The events described took place then in the time of patriarch Polyeuctus (956-970), and the emperor involved was Nicephorus II Phocas (963-969). Thomassin's earlier reference to patriarch Nicephorus is a simple error. On checking with the sources for the reign of Nicephorus Phocas this is amply confirmed (2).

Thomassin has evidently made use of Cedrenus, from whom he quotes the phrase given by him in Greek (3), but it seems likely that he has also made use of Zonaras (4) and Leo the Deacon (5), or one of them, because they refer to the assertion that Nicephorus Phocas had acted as sponsor for the " sons " of Theophano, while Cedrenus speaks of *one* of her sons. Thomassin's narrative seems to combine both versions.

Briefly, the events which led to the opposition between Polyeuctus and Nicephorus Phocas are as follows. Theophano's first husband, Romanus II, died in 963, leaving her with two young sons. The most prominent man in the empire was the conqueror of Crete, the widower Nicephorus Phocas, who was also noted for his ascetic way of life. Whether he himself seized power or whether he was in-

(1) THOMASSIN, *l. c.*

(2) L. Bréhier mentions the opposition of the patriarch to the marriage of Nicephorus Phocas and Theophano, but without developing the topic. He gives references to all the sources here utilized, *Vie et Mort de Byzance*, Paris, 1948, pp. 193-194. G. SCHLUMBERGER, *Un Empereur Byzantin au dixième siècle: Nicéphore Phocas*, Paris, 1923, p. 305, sq., is on the whole faithful to the accounts of Zonaras and Cedrenus.

(3) Cedrenus 2, p. 352, Corpus Script. Hist. Byz.

(4) Zonaras III, pp. 499-500, C.S.H.B.

(5) Leo Diaconus, p. 50, C.S.H.B.

vited to become emperor is not clear, but eventually he was proclaimed emperor and was crowned by the patriarch. Shortly afterwards he married the empress.

After his marriage, the emperor was prevented from entering the sanctuary of the church by the patriarch, who, says Cedrenus, seized him by the arm to stop him (1). Both Cedrenus and Zonaras say that the patriarch's expressed reason for this action was the fact that the emperor had not submitted previously to the penance laid down for those marrying a second time. Leo the Deacon gives as the patriarch's reason the rumour which he had heard that the emperor had acted as sponsor at the baptism of Theophano's children. In any event, this rumour, which is related also by Cedrenus and Zonaras, though they make it subsequent to the event described, only served to confirm the patriarch in his opposition (2).

The emperor then in self-defence summoned a meeting of bishops and some members of the senate to discuss the matter. Zonaras speaks of *τοῖς παροῦσι τῶν ἀρχιερέων καὶ τοῖς τῆς γερουσίας λογιωτέροις* (3), but Cedrenus uses the phrase: *συγκαλεσάμενος δὲ τοὺς ἐνδημοῦντας ἐπισκόπους ἐν τῇ πόλει καὶ τοὺς τῆς συγκλήτου λογάδας* (4).

Fr. Hajjar, in commenting on the passage quoted from Thomassin at the beginning of this note, remarks rather cautiously: " Il s'agit d'un concile des évêques du synode endimousa (le texte grec le dit bien) mais d'un caractère particulier, puisqu'il est convoqué par l'empereur contre le patriarche ou plutôt pour réformer par le synode une décision patriarcale comme pour forcer la main au chef de l'église byzantine " (5). He refrains from adding that Thomassin's translation of *ἐνδημοῦντες* by " peregrini " does not make for clarity. Whatever this council be called, whether " Permanent Synod " or " un concile des évêques du synode endimousa ", it failed in its purpose. The Byzantine sources make it clear that the judgment of the council was insufficient to change the patriarch's mind, until the

(1) Cfr. Fr. E. HERMAN, S. J., " *Εὐχὴ ἐπὶ Διγάμων* ". *O. C. P.*, I, 1935, p. 473. Father Herman's interpretation of Cedrenus's text is supported by the parallel passage in Zonaras.

(2) It is surprising that Grumel in his *Regestes* has no reference to this stand of Polyeuctus against Nicephorus Phocas, although it would seem to belong to his official *Acta*.

(3) Zonaras, *l. c.*

(4) Cedrenus, *l. c.*

(5) J. HAJJAR, *op. cit.*, pp. 219-220.

rumour of Nicephorus Phocas having acted as sponsor for one or all of Theophano's children by Romanus II was denied on oath.

The description of this council in the sources raises some difficulty. It was not merely a meeting of some or all of the bishops described as ἐνδημοῦντες. Certain picked senators also took part. This is an important point, though it is not stated whether these senators formed the major part of the assembly or not. In any case the mixed nature of the council suggests that there is question not of the Permanent Synod as such but of an imperial *Silention*. Christophilopulu has shown that the presence of invited senators was the characteristic mark of such a gathering. Indeed the senators are described as forming the "heart" (Kernstück) of the *Silention*, though not formally as senators, but as invited by the emperor (1).

A further point to notice is that church business was sometimes dealt with in this way by the emperor. Christophilopulu refers to the restoration of patriarch Ignatius, the deposition of patriarch Euthymius and the recall of patriarch Nicholas Mysticus (2). Thus it may be strongly suggested that the assembly which emperor Nicephorus Phocas convened against patriarch Polyeuctus was not the Permanent Synod, though some of its members took part in the meeting, but an imperial *Silention*.

There is however record of a session of the Permanent Synod being held against patriarch Nicephorus in 815 under emperor Leo V the Armenian. Ignatius the Deacon, in his *Life* of Nicephorus, describes how the patriarch appeared before a gathering of iconoclastic clergy in that year, and with great ability rejected their arguments. After the debate, or rather refutation, the members of this assembly sent a letter to the emperor in which they insisted that action must be taken: otherwise, they wrote, every one would follow his own opinion and the iconoclastic reform would be doomed, for the patriarch had shown that he was not to be won over by arguments to approve of the decisions already taken: *οὐκ ἔστι κατὰ τοῦτον τὸν λόγον τὰ τῷ κράτει σου δεδογμένα καὶ τῇ ἐνδημούσῃ συνόδῳ κεκριμένα πέρας λαβεῖν* (3) This is a clear reference to the Permanent Synod or what

(1) Aikatherine CHRISTOPHILOPULU, "*ΣΙΛΕΝΤΙΟΝ*", *Byzantinische Zeitschrift*, XLIV, 1951, pp. 79-85, especially p. 81.

(2) *l. c.*, p. 84.

(3) *Vita Nicephori* by Ignatius the Deacon, P.G. 100.120. P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, p. 134, and

claimed to be the Permanent Synod. At least, there is no mention of senators taking part in this assembly.

This synod would seem to be that referred to in the later condemnation which Nicephorus issued against those iconoclastic bishops and clergy who had summoned him to appear before them (1).

The select committee which Leo V had assembled, probably in May 814, to prepare for the restoration of the iconoclastic programme of the Isaurian emperors, had done its work well. Two senators took part in the small group of six, but the guiding spirit was John the Grammarian (2). By January 815 a great part of the clergy had been won over to the emperor's policy. An estimate of the iconoclasts' success may be formed from the fact that the clergy opposed to the patriarch now dare to describe themselves as the Permanent Synod. This is the group which wrote to the emperor for action against the patriarch. Later when the emperor had forced the patriarch to resign (according to Ignatius the Deacon) and he had been led into exile, this group continued its work, consummated in the solemn sessions of Easter week 815, which re-enacted the iconoclastic doctrine of the earlier council of 754. By that time Theodotus had been appointed to succeed the recalcitrant Nicephorus.

P. O'CONNELL, S. I.

---

ibid., note 3, draws attention to the term used by Ignatius here. A. J. VISSER, *Nikephoros und der Bilderstreit*, p. 70, sq., speaks of the *Synodus Endemousa*, but without giving any reference. Fr. Hajjar has not adverted to this passage in the *Life* of Nicephorus.

(1) Cf. GRUMEL, *Regestes*, I, ii, no. 400, p. 32 (*Vita Nicephori*, P.G. 100.124-125). Grumel says nothing about this probable identification, nor does he refer to the term used by Ignatius the Deacon, col. 120.

(2) *Vita S. Nicetae*, Acta Sanctorum Aprilis, I, p. 262, c. Cf. P. J. ALEXANDER, *op. cit.*, pp. 125-135.

« An eine heilige... Kirche ». Seit wann?

Der Wortlaut des Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses wird vielfach in folgender Form gegeben: «an eine, heilige... Kirche» (1). Wie schon bekannt, liegt die erste amtliche Mitteilung des Symbolums « der 150 Väter » von Konstantinopel (381) erst in den Akten des Konzils von Chalkedon vor (451). In welcher Form wird hier aber das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel angegeben? Die Antwort auf diese Frage ist nicht so leicht.

Nach der kritischen Ausgabe von E. Schwartz ist die Lage folgende (2): Das Symbolum « der 150 Väter » ist in Chalkedon zweimal zitiert worden, und zwar wurde es in der dritten Sitzung auf Befehl der kaiserlichen Vertreter vorgelesen. Später, in der fünften und sechsten Sitzung, wurde das konstantinopolitanische Symbolum innerhalb einer dogmatischen Erklärung wiederholt und bestätigt. Für die dritte Sitzung bezeugen die Hss. M und B *ἁγίαν*; dieses Wort fehlt aber in der wichtigen lateinischen Übersetzung von Rusticus (3). Was die fünfte Sitzung angeht, fehlt *ἁγίαν* nicht nur bei Rusticus (4), sondern auch in der griechischen Hss. R ψψ6, nämlich in einer Rezension, die nach der Verkündigung des Henotikon in Alexandrien und vielleicht von Petros Mongos gemacht wurde (5). Es fehlt ebenfalls in den lateinischen Übersetzungen A (= Vaticana, früher Veronensis), O (= Novariensis), B (= Sanblasiana) und Q (= Quesnelliana) (6), steht aber in der griechischen Hss. MBFOKwbcv (7) sowie in der lateinischen

(1) Vgl. z. B. DENZINGER Nr. 86, auch in der Ausgabe von 1962.

(2) Vgl. E. SCHWARTZ, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon* ZNTW 25 (1926) 38-88.

(3) ACO II,1,2,80 Nr. 14; II,3,2,7 Nr. 14.

(4) ACO II,3,2,136.

(5) ACO II,1,1,vi

(6) ACO II,2,3,12.

(7) ACO II,1,2,128 Nr. 33

Collect. W [1]. Was die sechste Sitzung angeht, fehlt es in den lateinischen Übersetzungen A und O [2].

Diese Diskrepanz ist auch in den frühesten syrischen Übersetzungen des konstantinopolitanischen Symbolums festzustellen. Nach der Ausgabe von F. Schulthess [3], ist in den Hss. Brit. Mus. Add. 14528 vom Jahre 501 und Paris 62 das ܩܕܝܫܬܐ enthalten, es fehlt jedoch in der Hss. Brit. Mus. Add. 14526 (kurz nach 641 geschrieben) und in der Vat. Borg. Sir. 82, die « gespriesene » (ܡܫܒܚܬܐ) liest [4]. Diese kanonistischen Sammlungen gehen vermutlich auf griechische Vorlagen des V. oder VI. Jahrh. zurück.

Angesichts dieser Sachlage kann man noch nicht mit Sicherheit sagen, dass das Constantinopolitanum zur Zeit des Konzils von Chalkedon das Wort *ἁγίαν* enthielt. Es geht hier um zwei Fragen, eine literarische und eine dogmatische. Die erste Frage lautet: Haben die Väter von Konstantinopel wirklich das Wort *ἁγίαν* in ihr Symbolum hineingesetzt? Da aber, wie bekannt, das Konzil von Konstantinopel kein ökumenisches war und deswegen keine Definitionen für die allgemeine Kirche verkünden wollte bzw. konnte, so ist zu fragen, welches ökumenische Konzil die Heiligkeit der Kirche definiert hat.

Auf die erste Frage kann man mit Sicherheit antworten. Die Antwort findet sich bei Theodor von Mopsuestia in seiner X. katechetischen Homilie, einer Quelle, die nicht genügend berücksichtigt worden ist. Theodor (+ 428) ist der erste Zeuge einiger Teile des Constantinopolitanums. Er konnte durch seinen Lehrer Diodor von Tarsus, der dem Konzil von Konstantinopel beiwohnte, den Text des Glaubensbekenntnisses erfahren. Theodor von Mopsuestia erklärt, dass die orientalischen Väter — gemeint sind die von Konstantinopel — dem Bekenntnisse über die Taufe das an " eine katholische Kirche " hinzufügten [5]. Deswegen bekennt jeder von uns: " Ich glaube und bin getauft worden auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes und ich glaube an eine einzige, katholische, heilige (ܩܕܝܫܬܐ) Kirche » [6]. Theodor erklärt ausdrücklich warum

(1) ACO II,2,3,12.
(2) ACO II,2,3,16.
(3) *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, Berlin 1908, Seite 3-4.
(4) Vgl. O. Braun, *De sancta Nicaena Synodo*, Münster 1898, S. 121.
(5) Tonneau, S. 269.
(6) Ebda. 274-75.

die Väter die Kirche als « heilig » betrachtet haben. " Sie nennen also die Kirche *heilig* wegen der Heiligkeit und der Unveränderlichkeit, die sie vom Hl. Geist erhalten wird » (1).

Man kann noch hinzufügen, dass das Wort *ἁγίαν* im Glaubensbekenntnis von Epiphanius (Ancoratus) (2) steht, das die Väter von Konstantinopel fast wörtlich wiederholt haben. Es fehlt auch nicht im « Apostolischen Symbolum », das von Epiphanius selbst zitiert wird und das ganz in das Constantinopolitanum einverleibt worden ist (3). Es ist also klar, dass die Väter von Konstantinopel in ihrem Glaubensbekenntnisse die Kirche « heilig » genannt haben. Und all dies ist klar ohne Berücksichtigung der Akten von Chalkedon. Damit aber wird die bisher gegebene hohe Wahrscheinlichkeit zur Sicherheit, dass den Vätern von Chalkedon der wahre Text des Constantinopolitanums nicht unbekannt war, und dass also das Verschwinden des *ἁγίαν* nur ein späterer Fehler einiger Überlieferungen ist.

Im VI. Jahrhundert, als die Synoden von Konstantinopel und Jerusalem (536) die dogmatische Erklärung von Chalkedon gaben, ist das Wort *ἁγίαν* da (4).

Wir kommen auf die zweite, dogmatische Frage: Wann ist die Heiligkeit der Kirche definiert worden? Wenn man annimmt, dass die dogmatische Erklärung des Konzils von Chalkedon das Constantinopolitanum mit dem Wort *ἁγίαν* bestätigt hat, so ist die Kirche als heilige von dieser allgemeinen Synode definiert worden. Sonst bleiben die ökumenischen Konzilien, nämlich das III. von Konstantinopel (5) und das II. von Nikaia (6), die das Constantinopolitanum als sicheres Glaubensbekenntnis, und zwar mit dem Wort *ἁγίαν* wiederholt haben.

I. Ortiz de Urbina S. I.

(1) Ebda. 275.

(2) PG 43,232D. Vgl. über diese Frage J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London [1950] S. 296-367 und I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*. Paris 1963, 184-87.

(3) Vgl. I. Ortiz de Urbina, *La struttura del simbolo Costantinopolitano*, Or. Chr. Per. 12 (1946) 276-85.

(4) E. Scwartz, ACO III,5.

(5) Mansi XI,633.

(6) Mansi XIII, 729.

Un inédit de l'abbé Isaïe sur les Étapes de la Vie Monastique

La longue lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de couvent sur la vie monastique (1) m'avait fait rencontrer dans l'un des manuscrits qui la contiennent, le *Sachau 199*, du folio 148a à 149a, quelques lignes de l'abbé Isaïe (2) sur ce même sujet.

L'existence de ces fragments avait déjà été signalée par le R. P. Irénée Hausherr dans son introduction à la traduction du *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes* de Jean le Solitaire (Orientalia Christiana Analecta 120, Rome 1939, p. 14).

Comme ces fragments ne se trouvent pas dans les textes grecs et qu'ils sont probablement presque contemporains de Philoxène, je les transcris ici, d'abord pour compléter cette description de la vie monastique présentée dans un cadre et un vocabulaire qui ne se trouvent que chez les syriens; et ensuite pour faire connaître une page originale qui paraît être un bon résumé de la vie monastique, telle qu'elle apparaissait à ces moines syriens de la fin du Ve siècle.

On y rappelle qu'à chaque étape de la vie monastique il y a trois attitudes essentielles à acquérir, dans les rapports avec soi-même, avec Dieu et avec le prochain.

La première concernant le moine est une attitude de discipline, de restriction, de conversion, exprimée par le mot *jeûne*. La deuxième visant les rapports avec Dieu est la *prière*; et la troisième traitant de nos relations avec le prochain est la *miséricorde*.

(1) L'*Orient Syrien* VI (1961), pp. 317-352; 455-486; VII (1962), 77-102.

(2) L'abbé Isaïe († 488), après les articles anciens de S. VAILHÉ, *Échos d'Orient* IX (1906), p. 81-89 et du *D.T.C.* VIII, 79-81, a été récemment l'objet d'une étude et d'une édition par le Prof. A. GUILLAUMONT, *Analecta Bollandiana*, LXVII (1949), p. 350-360, et *L'Ascéticon copte de l'abbé Isaïe*, Le Caire 1956.

Or ces attitudes fondamentales doivent aller toujours en se dématérialisant, en se dépouillant, en se spiritualisant: ainsi le *jeûne* portera non plus seulement sur les aliments du corps, ou sur ce qui pourrait exciter les passions, mais sur le souvenir même du monde. La *prière* exige sans doute une attitude corporelle convenable, mais surtout une attention à Dieu et à sa Parole, de telle façon que l'oraison devienne comme une conversation angélique que le langage humain ne peut décrire. Enfin la *miséricorde,* toute extérieure au début en se traduisant par de simples aumônes, va s'intériorisant pour se porter d'emblée à l'imitation la plus difficile et la plus parfaite de Notre Seigneur, le pardon des ennemis.

Car en définitive, — et c'est là un point essentiel à souligner — l'essentiel de la vie monastique est de marcher sur les traces de Notre Seigneur, de l'imiter dans ses mystères, de revivre simplement les étapes du *symbole de la foi,* c'est-à-dire la mort et la résurrection: seul moyen d'acquérir les vertus vraiment divines, étrangères en un certain sens à notre nature, tant elles vont à l'encontre de nos tendances foncières, mais qui nous obtiendront cette ressemblance du fils à son Père, du frère à Jésus-Christ.

1 ܕܟܠܗ ܕܘܒܪܐ ܕܝܢ ܕܐܝܚܝܕܝܘܬܐ ܠܬܠܬܐ ܕܘܒܪܐ
ܡܬܦܠܓ : ܠܕܘܒܪܐ ܦܓܪܢܝܐ ܘܢܦܫܢܝܐ ܘܪܘܚܢܝܐ. ܘܟܠܗܘܢ
ܡܢܗܘܢ ܡܢ ܬܠܬ ܡܫܘ̈ܚܬܐ ܕܢܩܒܥ ܠܟܠ ܡܫܬܪ̈ܐ ܡܬܓܡܪ. ܡܢ
ܨܘܡܐ. ܘܡܢ ܨܠܘܬܐ. ܘܡܢ ܡܪܚܡܢܘܬܐ ܀

2 ܨܘܡܐ ܕܝܢ ܕܕܘܒܪܐ ܦܓܪܢܝܐ ܗܘܝܘ. ܣܦܝܩܘܬܐ ܕܡܢ
ܡܐܟܘܠܬ̈ܐ. ܨܠܘܬܐ ܕܝܢ ܕܢܦܫܐ ܐܝܟ ܦܓܪܗ ܗܘ ܕܝܢ ܨܠܘܬܐ : ܒܗ
ܡܬܠܐ ܘܡܫܪܪ ܒܡܗܝܪܐ ܪܚܡܐ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ. ܡܪܚܡܢܘܬܐ
ܕܝܢ ܕܗܘܝܐ ܟܕ ܙܪܘܥܬܐ ܒܡܘ̈ܗܒܬܐ ܦܓܪܢܝܬ̈ܐ. ܗܘܝܘ ܨܘܡܐ
ܘܨܠܘܬܐ ܘܡܪܚܡܢܘܬܐ ܕܕܘܒܪܐ ܦܓܪܢܝܐ ܀

3 ܨܘܡܐ ܕܝܢ ܕܕܘܒܪܐ ܢܦܫܢܝܐ ܗܘܝܘ. ܣܦܝܩܘܬܐ
ܕܡܢ ܙܘ̈ܥܬܐ ܕܟܠ ܚܘܫ̈ܒܐ ܒܝ̈ܫܐ ܕܚ̈ܫܐ. ܘܨܠܘܬܐ ܐܚܪܢܝܬܐ.
ܨܠܘܬܐ ܕܝܢ : ܕܢܦܫܐ ܐܝܟ ܗܘܝܘ ܡܢ ܦܓܪܐ ܘܡܢ ܡܚܫܒܬܗ، ܗܘ ܕܝܢ ܡܬܪ
ܡܢܠܘܬܐ ܘܡܘܡܪܐ. ܡܪܚܡܢܘܬܐ ܕܢܦܫܐ ܐܝܟ ܠܐܚܘܗܝ،
ܡܢ ܟܠܗ ܠܒܗ. ܗܝܘ ܬܫܡܫܬܐ ܕܨܘܡܐ ܘܕܨܠܘܬܐ ܕܕܘܒܪܐ
ܢܦܫܢܝܐ ܀

4 ܘܡܟܝܠ ܐܝܟ ܕܕܘܒܪܐ ܪܘܚܢܝܐ ܗ̇ܢܘ. ܣܘܟܠܘܬܐ
ܕܡܢ ܟܠ ܚܘܫܒܝ̈ ܦܘܪܫܢܝܬܐ ܕܒܠܒܐ ܗܢܐ: ܐܝܟ ܡܬܦܪܫܐ
ܢܗܘܐ ܐܘ ܐܝܟ ܚܘܫܒܢܐ. ܓܠܘܬܐ ܕܝܢ ܠܐ ܡܬܦܢܝܐ: ܡܛܠ
ܕܦܘܕܢܐ ܐܢܘܢ ܕܡܟܠܝܢ ܡܢ (148 v°) ܒܫܒܝܠܐ: ܘܕܢܚܝܢ
ܠܕܠܐܟܐ. ܕܡܫܬܘܐ ܠܗܘܢ ܡܫܝܢܐ ܒܗܝܢ ܓܠܘܬܐ. ܡܢܐ
ܕܕܝܢ ܢܗܘܪܐ ܐܠܗܝܐ ܒܠܒܗ ✣

5 ܡܪܕܝܬܗ ܬܘܒ ܕܓܒܪܐ ܪܘܚܢܝܐ. ܐܦ ܗܝ ܠܐ
ܡܬܟܠܠܐ. ܐܬܝܗ̇ ܕܝܢ ܡܪܕܝܬܐ ܕܬܪܬܝܢ. ܕܡܢ ܕܡܫܠܐ
ܡܫܡܫܐ ܠܕܘܒܪܐ ܪܘܚܢܝܐ ܘܫܪܝܐ ܠܡܬܢ̈. ܘܠܦܬܓܡ̈ܬܐ ܐܝܠܝܢ
ܕܡܠܦܝܢ ܠܐܢܫܐ ܕܨܒܐ ܠܡܫܠܡܘܬܗ: ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܘܓܪܝܣ:

ܒܟܠܗ̇ ܚܕܘܬܐ ܥܒܕ ܠܗܘܢ ܘܡܬܒܠܐ ܒܠܒܗܘܢ. ܗ̇ܝ ܕܝܢ
ܕܐܡܪ ܕܐܬܢܦܠ ܒܐܓܘܢܐ ܘܡܛܝ ܡܪܕܝܬܐ ܝܬܝܪ ܒܠܒܗ̇ ܒܪܬܐ ܪܘܚܬܐ
ܗܕܐ ܗ̇ܝ ܕܐܬܚܙܝܐ ܢܦܫܟ ܒܬܒܘܥܐ ܘܬܫܒܘܩ ܠܟܠܗ ܦܓܠܘܬܗ
ܒܚܝܐ ܦܓܪܢܝܐ ܘܢܦܫܢܝܐ ✣

6 ܘܟܕ ܡܟܝܢ ܠܗ ܡܬܟܠܠܗ ܕܟܠ ܕܘܒܪܐ ܦܓܪܢܝܐ ܘܢܦܫܢܝܐ
ܘܪܘܚܢܝܐ: ܒܚܕ ܪܗܛܐ ܕܒܘܪܐ ܒܟܠܗܝܢ ܒܪ̈ܝܬܐ ܐܢܫ. ✣
ܦܓܪܗ ܠܗ̇ ܗܘ ܕܢܦܫ ܘܐܬܕܘܦ ܘܡܛܐ ܘܐܬܡܗܪ ܘܡܢ
ܒܚܕܘܬܐ. ܐܝܟܢ ܕܢܚܙܐ ܢܦܫܗ ܕܐܝܬ ܠܗ̇ ܒܚܝܘܬܐ ܕܒܪܐ.
ܘܐܝܠ ܟܬܪ ܒܦܟܬܗ ܩܕܝܫܬܐ: ܗܠܝܢ ܕܩܠܝܟ ܒܗ ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ:
ܒܡ ܩܠܝܗܘܢ ܩܕܝܫܐ: ܕܕܠܗ ܗܝ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܡܫܒܚܢܘܬܐ
ܘܒܪܘܬܐ: ܘܡܦܪܢܝܘܬܐ ܘܫܘܒܚܐ ܘܫܘܟܪܐ. ܘܗ̇ܝ ܕܠܡܦܪܢܝܘ
ܒܗܘܢ. ܘܠܐ ܢܕܢܐ ܡܛܠ ܦܓܪܐ. ܗ̇ܕܐ ܕܢܒܐ. ܕܢܦܫ
ܠܒܝܫܐ ܒܟܠܗ̇ ܡܫܝܚܘܬܐ. ܗܘ ܕܠܗ̇ܠܝܢ ܩܠܝܠܐ (149 r°) ܘܦܝܠܠܗ
ܠܗ̇ ܕܠܒܪ ܡܢ ܒܚܝܗ: ܡܢܝܐ ܕܡܢ ܡܥܡܝܢܐ ܐܬܝܘܗܝ. ܘܒܪܗ
ܕܐܠܗܐ ܗ̇ܢܐ. ܘܐܝܟܘܗܝ ܕܡܘܒܠ ܕܕܠܗ ܫܠܝܐ ܘܪܡܫܐ ܐܡܝܢ ✣

7 ܫܪܫܐ ܠܡܬܟܠܐ ܕܦܓܪܐ ܗܘܐ. ܘܡܘܫܐ ܠܐܓܘܢܐ ܕܒܡ
ܫܘܥܒܕܐ. ܡܘܬܐ ܠܒܘܠܝܐ ܕܫܪܫܐ. ܘܡܘܪܬܐ ܠܕܒܘܬ ܠܟܐ.
ܡܫܬܐ ܠܕܘܒܪܐ ܪܘܚܢܝܐ ܕܐܟܡܪ ܦܓܠܘܗܝ ܠܡܫܝܚܐ ܕܟܕܡ ܦܓܪܗ
ܒܬܟܠܐ ܕܚܝܘܬܐ ܘܦܝܠܗ̇ ܦܫܝܛܘܬܐ: ܘܐܬܐܕܒ ܠܒܗ ܘܟܢܫ
ܦܓܪܘܬܐ. ܡܛܠ ܕܕܪܐ ܒܦܩܕܬܗ ܕܡܪܢ: ܘܕܡܪ ܒܡܫܪܘܬܗ

ܘܒܡܓܒܝܗ. ܘܒܡܟܝܟܘܬܗ ܘܒܡܣܝܒܪܢܘܬܗ ܘܚܕ ܘܐܬܓܠܝ
ܐܝܟܢܘܬܗ. ܐܝܟ ܗܘ ܡܪܢ ܐܒܘܗ ܠܫܘܒܚܗ ܘܠܝܘܬܪܢܐ ܕܚܒܪܘܗܝ ܀

8 ܗܪܟܐ ܪܘܚܢܝܬܐ ܡܠܒܝܢܐ ܕܢܘܗܪܐ. ܘܬܦܬܚ ܒܫܝܢܘܬܐ
ܕܫܠܡܘܬܗ ܕܫܝܢܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܫܠܝܚܐ ܦܘܠܘܣ. ܕܐܢ ܢܡܘܬ
ܥܡܗ ܐܦ ܥܡܗ ܢܬܚܝܐ. ܘܐܢ ܢܣܝܒܪ ܐܟܘܬܗ: ܐܦ ܢܡܠܟ
ܥܡܗ. ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ܘܠܢ ܢܫܘܐ ܠܒܘܫܬܐ ܕܫܘܒܚܗ: ܘܠܡܠܟܘܬܐ
ܕܡܠܟܘܬܗ ܥܡ ܟܠܗܘܢ ܩܕܝܫܘܗܝ، ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ܀

1. Du même. L'étape (1) du monachisme se divise en trois étapes: l'étape corporelle, la psychique et la pneumatique; et chacune d'elles s'accomplit par trois vertus qui incluent toutes les vertus: par le jeûne, par la prière et par la miséricorde.

2. Le *jeûne* de l'*étape corporelle*, c'est l'abstention de nourriture. La *prière*, c'est de tenir le corps debout devant la croix, en priant et en psalmodiant, laissant errer son esprit en Dieu. La *miséricorde*, c'est de faire des aumônes au moyen de dons matériels (*litt.* corporels). Tels sont le jeune, la prière, la miséricorde de l'étape corporelle.

3. Le *jeûne* de l'*étape psychique*, c'est de s'abstenir des excitations produites par les mauvaises pensées des passions et les tentations des démons. La *prière*, c'est de recueillir son esprit loin de la distraction, et de le tenir devant Notre Seigneur dans la prière et la psalmodie. La *miséricorde*, c'est de pardonner à son frère de tout son cœur. Tel est le terrain (*litt.* la frontière) du jeûne, de la prière (et de la miséricorde (2)) de l'étape psychique.

4. Le *jeûne* de l'*étape pneumatique*, c'est l'abstention de tout souvenir des actions de ce monde, que (ce souvenir) soit enrichissant ou appauvrissant. La *prière* ne peut pas être expliquée, parce que ce sont des choses saintes qui sont élevées au-dessus du corps, et qui ressemblent à celles des anges, parce que le moine devient leur égal au temps de la prière quand la lumière divine luit dans son cœur.

(1) *Dûboro* employé ici par l'abbé Isaïe correspond à *mesûḥto* de Philoxène (L'*O.S.* VI [1961], p. 320).
(2) Ces mots ont été omis dans le manuscrit.

5. Par ailleurs la *miséricorde* de l'homme pneumatique, elle aussi, est indicible: c'est la miséricorde d'un esprit qui, lorsque le moine est parvenu à l'étape pneumatique et qu'il voit Notre Seigneur et les biens qui sont préparés à celui qui pardonne à ses oppresseurs, est comme celui qui vit Étienne leur pardonner en toute joie et prier pour eux. Or s'il est dit qu'il fut ardent au combat et qu'il s'acquit miséricorde auprès de toute créature, c'est pour que tu te domptes toi-même dans la lutte et que tu pardonnes à chacun sa faute, d'un œil bon [1] et dans la charité.

6. En résumant son traité sur l'étape corporelle, psychique et pneumatique, en un petit chapitre de quelques mots brefs, il dit: Bienheureux celui qui a souffert, a été crucifié, est mort, a été enseveli et est ressuscité dans la joie, lorsqu'il se verra lui-même aimer ce qui est naturel au Fils et aller sur ses saintes traces, celles que, lorsqu'Il était homme, Il a laissées dans ses marches avec ses saints serviteurs, puisque ce qui lui appartient en propre, c'est la pauvreté, l'humilité, la petitesse, la patience, le pardon et la paix, et encore ce fait d'endurer les opprobres et de ne pas penser au corps. Alors celui qui a grandi, qui a expérimenté les hommes en toute paix, alors celui qui en est arrivé là et qui a tué ce qui est (si) étranger à sa nature, celui-là, c'est clair, est (bien) du Christ et fils du Dieu vivant et frère de Jésus, auquel appartiennent puissance et miséricorde. Amen!

7. Il appelle *souffrances* les travaux du corps; *croix* le combat avec les pensées (mauvaises); *mort* la disparition de (ces) pensées; et *ensevelissement* la purification du cœur; et *résurrection* l'étape pneumatique, de telle sorte qu'il dit: Bienheureux le moine qui contraint son corps par les travaux de la vie monastique, qui met à mort le péché et s'est purifié le cœur et parvient à la perfection, parce qu'il a marché dans les pas de Notre Seigneur et imité son abnégation, son humilité, sa mansuétude, sa miséricorde, et qu'il a souffert et a été affligé comme Lui [2].

8. Que Notre Seigneur aussi le rende digne de son amour et de la vision de sa gloire: ici-bas en arrhes, en une manifestation de lu-

(1) Cf. *Mt.* 20, 15.

(2) Dans le texte syriaque, le paragraphe 8 devrait commencer une ligne plus haut, après *'okᵉwoteh*.

mière; là-haut en perfection dans le royaume des cieux, comme dit le saint apôtre: « *Si nous souffrons avec Lui, avec Lui aussi nous serons glorifiés* (1) ». « *Et si nous endurons comme Lui, avec Lui aussi nous règnerons* (2) ». Quant à nous, qu'Il nous rende dignes de la vision de sa gloire et des délices de son royaume avec tous ses saints dans les siècles des sicècles. Amen!

François GRAFFIN, S. I.

(1) Cf. *Rom.* 8,17; I *Pierre* 4, 13; *II Cor.* 1,5-7; *Phil.* 3, 10-11.
(2) *II Tim.* 2,12.

IN MEMORIAM

SILVIO GIUSEPPE MERCATI

La sera del 16 ottobre scorso si è spento a Roma, a 86 anni, il venerando patriarca della Bizantinologia italiana, Silvio Giuseppe Mercati, l'ultimo dei tre illustri fratelli Mercati — dopo monsignor Angelo, Prefetto dell'Archivio Vaticano (1870-1955) e il cardinale Giovanni, Bibliotecario di Santa Romana Chiesa (1866-1957) — che dedicarono interamente le loro lunghe, esemplari vite al servizio della Fede e della scienza: un uomo profondamente semplice, buono, generoso, uno scienziato e un maestro insigne, un sincero cristiano.

Era nato a Villa Gaida, in provincia di Reggio Emilia, il 16 settembre 1877, da religiosissima e numerosa famiglia. Compì gli studi universitari a Bologna, dove fu allievo di Vittorio Puntoni, e vi si laureò nel 1905 con una dissertazione dal titolo « Studi sulle versioni greche di Efrem Siro. Contributi alla critica del testo ed alla storia della metrica bizantina antica », che meritò l'assegno della « Fondazione Villari » di Firenze per il triennio 1907-1909: così la vocazione del giovane studioso agli studi patristici e bizantini era già chiaramente segnata. Dopo la laurea, egli si perfezionò a Gottinga sotto la guida di Wilhelm Meyer, e a Monaco di Baviera, dove fu tra i discepoli del grande Karl Krumbacher, ed ebbe a compagni di studio i tedeschi Paul Maas, Karl Dieterich, Willy Hengstenberg, il greco Costantino Amantos, il romeno Nicola Banescu, il serbo D. Anastasievic, il belga Henri Grégoire. Frutto di questa attività giovanile fu l'esemplare tomo I delle versioni greche di S. Efrem Siro, edito presso l'Istituto Biblico nel 1915: un autore cui negli anni avvenire Silvio Giuseppe Mercati avrebbe dedicato ancora lunghe e pazienti cure, nella preparazione di un'edizione completa nei testi siriaco, greco e latino, che purtroppo non ha più visto la luce.

Forte di una formazione scientifica solidissima, raggiunta sotto la guida di tanti illustri maestri, il giovane bizantinista si accingeva

ormai egli stesso ad ascendere alla cattedra: tra il 1918 e il 1924 insegnò letteratura bizantina e greco moderno nel Pontificio Istituto Orientale in Roma, nel 1925 fu chiamato all'insegnamento della letteratura greca nell'Università di Catania, ma subito dopo passò allo Ateneo romano, dove per quasi un venticinquennio, fino al 1949, insegnò filologia e storia bizantina, paleografia greca e papirologia. Alle sue lezioni, libere da ogni schema accademico, ma ricche di dottrina e vivificate da un entusiasmo sempre giovane, si formarono numerosi discepoli, italiani e stranieri, i cui nomi sono ben noti nel mondo accademico e scientifico. Manifestazione dell'affetto grande che il Maestro portò alla sua scuola è ancor oggi la biblioteca dell'Istituto di studi bizantini dell'Ateneo romano, costituita per la massima parte da preziosi volumi provenienti dalla biblioteca privata del suo antico Direttore, donati munificamente all'Istituto nel 1958.

Contemporaneamente all'insegnamento, il professor Mercati svolgeva altre molteplici attività, tutte miranti a dare impulso agli studi bizantini. Nel 1931 egli assunse la direzione del periodico *Studi bizantini e neoellenici*, la cui pubblicazione era stata promossa nel 1924 dall'« Istituto per l'Europa orientale » in Roma, e che oggi è edito dall'Istituto di studi bizantini dell'Università romana; partecipò a quasi tutti i congressi internazionali di studi bizantini, da quello di Belgrado (1927) a quello di Costantinopoli (1955), prodigandosi in particolare durante i congressi che ebbero luogo in Italia (fu vicepresidente nel V congresso, tenutosi a Roma nel 1936, e presidente nel X, svoltosi a Palermo nel 1951); assunse nel 1952 la presidenza della novellamente costituita Associazione Nazionale per gli studi bizantini che, raccogliendo nelle sue schiere tutti i bizantinisti italiani, nel professor Mercati trovava il suo naturale promotore e patrono.

Nel 1952, raggiunti i limiti d'età, Silvio Giuseppe Mercati si congedò definitivamente dall'Ateneo romano: ma non rinunciò per questo ai suoi studi, e ben lo sanno i frequentatori delle biblioteche romane, e soprattutto della Vaticana, cui la veneranda figura del vecchio Maestro era familiare.

Tra le sale della Vaticana e la casa di piazza Ponte Sant'Angelo, traboccante di libri e di quadri — dei quali il professor Mercati fu fortunato ricercatore e intenditore sagace — passarono così gli ultimi anni di una vita esemplare: anni purtroppo non privi di lutti e di dolori: nel 1952 mancò ai vivi la consorte dilettissima del professore, la dolce signora Oriele; rispettivamente nel 1955 e nel 1957 scomparvero gli amati fratelli, monsignor Angelo e il cardinale Giovanni;

nel 1959 morì improvvisamente, a soli 54 anni d'età, il discepolo prediletto e successore del Maestro sulla cattedra dell'Ateneo romano, Ciro Giannelli: e da allora la solitudine spirituale del vecchio professore, cui la Provvidenza non aveva concesso figli secondo la carne, si fece più profonda. Alle sofferenze morali si aggiunse il tormento fisico di una frattura al femore non più saldatasi che, dal 1957 in poi, costrinse il professore, fino ad allora agile e svelto nonostante l'età avanzata, a muoversi con l'aiuto delle stampelle. Ma ogni dolore egli sapeva superare con mirabile, cristiana fortezza, nella preghiera e nel lavoro scientifico trovando il rifugio contro ogni male e ogni pena.

Fino all'ultimo giorno egli rimase fedele alla vocazione di scienziato cui aveva risposto nella lontana giovinezza: a quella vocazione che gli si era primieramente rivelata — come egli stesso narrò alcuni anni or sono in una conferenza tenuta ad Atene — nelle visite giovanili alla Biblioteca Ambrosiana di Milano. Con la mente lucidissima, con la memoria vivida, ardente ancora di entusiasmo per la scienza, con chi andava a trovarlo durante l'ultima, breve malattia godeva intrattenersi sugli studi prediletti, profondendo come sempre con incomparabile generosità i tesori della sua vasta dottrina. L'amorosa ricerca del vero non gli aveva dato la ricchezza — è morto quasi povero, anche perchè, nella sconfinata bontà del suo animo, moltissimo aveva donato a chiunque gli si era rivolto — ma gli aveva riempito tutta la vita. E quando l'anima sua, al termine della lunga e laboriosa giornata, sentì giungere lo Sposo, gli andò incontro serena, con la lampada accesa.

* * *

Parlare in breve dell'opera scientifica di Silvio Giuseppe Mercati non è facile: dal 1908 fino alla vigilia stessa del sereno trapasso (quando consegnò il suo contributo per la Miscellanea in preparazione in onore del cardinale Eugenio Tisserant) sono oltre trecento, fra studi, articoli di enciclopedia, recensioni, scriti vari, i numeri della sua bibliografia (1): né si deve trascurare la redazione delle numerosissime

(1) La bibliografia di S. G. Mercati fino al 1953 fu pubblicata nel volume XXIII (1953) della rivista belga *Byzantion* (pp. VII-XXII), dedicato allo studioso italiano; essa fu integrata e aggiornata fino al 1957 nella *Silloge bizantina in onore di S. G. Mercati* (= Studi bizantini e neoellenici IX [1957]), pp. IX-XXIII.

segnalazioni bibliografiche per la *Byzantinische Zeitschrift*, cui egli attese ininterrottamente dal 1929 al 1956: lavoro, quest'ultimo, tanto ingrato per chi lo redige, quanto prezioso per chi lo utilizza.

Caratteri comuni a questa massa considerevole di scritti sono l'originalità, l'erudizione, la brevità: per la natura propria dell'ingegno acutissimo, sostenuto da una dottrina vasta e solida e stimolato dalla consuetudine quotidiana con i manoscritti che gli offrivano una messe copiosa di inediti, Silvio Giuseppe Mercati si sentì portato, piuttosto che a studi compilativi o di sintesi, all'indagine erudita, alla soluzione del problema particolare, alla pubblicazione di testi inediti accompagnata dalla risposta esauriente a tutti gli interrogativi che essi ponessero. In ogni scritto, per quanto breve, è l'impronta della sua dottrina e della sua genialità: e sarà veramente ben accolta dagli studiosi di tutto il mondo la notizia che l'Istituto di studi bizantini dell'Università di Roma, diretto attualmente dal prof. Giuseppe Schirò, si accinge a raccogliere in tre volumi gli scritti minori del Maestro: sarà una vera, preziosa miniera per tutti coloro che si interessano alla bizantinistica nei suoi aspetti più vari.

Chè veramente l'interesse scientifico di Silvio Giuseppe Mercati spaziò nei più diversi rami della disciplina cui si era dedicato: filologia, linguistica, liturgia, metrica, archeologia e storia dell'arte, iconografia, prosopografia, storia politica ed ecclesiastica, letteratura, epigrafia, papirologia, paleografia, agiografia, non vi è settore della bizantinologia che gli sia rimasto precluso. Né si debbono dimenticare le sapienti escursioni nel campo di altre discipline: tali gli studi su Bernardino Telesio (del 1937 e del 1956) e su Giuseppe Parini (del 1951), le note sul contrasto di Cielo d'Alcamo (1939 e 1946), i gustosi contributi alla Strenna dei Romanisti (1948, 1949, 1950) o la conferenza pronunciata al Primo Convegno italiano di rabdomanzia (Verona 1931). Ricordiamo ancora la collaborazione brillante a giornali quotidiani (primo fra tutti l'*Osservatore Romano*) su vari argomenti di attualità e di cultura, e la simpatica vena poetica, esprimentesi in garbati carmi conviviali, in cui rifulgeva l'umana e cordiale semplicità dell'uomo buono e gioviale.

Per questo il ricordo di Silvio Giuseppe Mercati rimarrà perennemente caro a tutti noi suoi discepoli, come a tutti coloro che lo hanno conosciuto.

Αἰωνία ἡ μνήμη αὐτοῦ!

ENRICA FOLLIERI

RECENSIONES

Patristica et Theologica

HEINZ SCHÜRMANN, *Der Paschamahlbericht Lk 22,(7-14.)15-18. I. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38*, Münster, Westf. 1953, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, XXIX + 123 pp. — *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20. II. Teil* ... 1955, XII + 153 pp. — *Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38. III. Teil* ... 1957, XI + 160 pp.

Voilà un grand sujet, que ces livres pourraient bien renouveler par l'originalité de leurs conclusions. Ils n'étudient rien de moins que l'ensemble des textes institutionnels de l'Eucharistie, mais du point de vue de *Luc*. Ainsi forment-ils une unité.

Arrêtons-nous d'abord au premier. Dans le texte actuel de Luc, le « récit de la Pâque » (Lc 22,15-18) et le « récit de l'institution » (Lc 22,19-20) ne raconteraient pas, bien qu'ils se suivent immédiatement, deux phases successives du dernier repas de Jésus; mais ils seraient deux relations distinctes et complémentaires de ce même repas. Et la première (Lc 22,15-18) pourrait être la plus ancienne (p. 123): on voit donc son intérêt et l'importance de l'étude qui lui est consacrée. Aussi bien, alors que ces versets 15-18 sont souvent considérés comme un écho tardif de Mc 14,25, ils constitueraient, selon Sch., une tradition autonome primitive, dont Mc 14,25 serait aussi, de son côté, un écho fragmentaire. Lc 22,15-18 aurait été ainsi une unité littéraire qui aurait comporté une introduction et culminait dans une double prédiction de la mort de Jésus (p. 52 et 123). Dans le dernier repas du Seigneur, cette narration entendait mettre en évidence la dernière Pâque qu'il a célébrée. L'aspect pascal serait ainsi primitif; la coloration eucharistique, apparue dans une recension postérieure de cette même tradition. — Quant à la comparaison des textes de Luc et de Marc, elle conduit de son côté aux conclusions suivantes. Le dernier repas de Jésus et de ses disciples aurait été rapporté en deux traditions parallèles qui seraient à la base de nos textes actuels: l'une serait Mc 14,12-18a + un fragment hypothétique disparu [X] + 25; l'autre, notre Lc 22,15-18, précédé d'une introduction [X] aujourd'hui également disparue (p. 120). Sch. essaie de dégager les indices attestant l'existence de ces deux traditions et d'éclairer l'influence qu'elles auraient exercée l'une sur l'autre. D'un côté, par exemple, l'introduction [X] à Lc 22,15-18 n'aurait

eu aucune action littérairement décelable sur l'introduction actuelle, Mc 14,12-18a; mais elle s'y survivrait. Quant à Mc 14,12-18a, son texte présent ne serait lui-même qu'une rédaction seconde d'une relation plus ancienne qui introduisait au récit de la Pâque et qui probablement était assez semblable à celle de Luc (22,[X]). Notre évangéliste aurait finalement sacrifié son introduction propre primitive, comme le rédacteur final de Marc aura remanié celle dont il disposait initialement; et, au terme, Luc aurait adopté à son tour, en la retouchant, la dernière introduction de Marc au repas pascal (Mc 14,12-18a).

Telles sont — pour autant que nous avons bien compris — les conclusions essentielles et pour une part hypothétiques du premier volume. On retiendra, par ailleurs, l'insistance à souligner le caractère pascal du dernier repas de Jésus, à recueillir les indices littéraires qui attestent la corrélation entre la narration des préparatifs de la Pâque et celle du repas lui-même (p. 119-120): la coloration pascale de la dernière Cène, loin d'être un aspect secondaire, tardivement introduit, serait plutôt un thème primitif, que la tradition évangélique postérieure aurait eu plutôt tendance à éliminer (p. 10). De bonnes pages sont en outre consacrées au sens respectif des mots *εὐχαριστεῖν* et *εὐλογεῖν* (p. 49-59), à l'origine du thème de la coupe commune distribuée à tous (p. 60-62), à la correspondance entre les vv. 15 et 17, 16 et 18, heureusement soulignée. Toutefois on se demandera peut-être si l'intention fondamentale de la narration de Lc 22,16-17 est bien celle à laquelle s'arrêtent les pp. 68-73.

Le deuxième volume, consacré au récit de l'institution, Lc 22, 19-20, est de beaucoup le plus important pour la gravité des questions débattues, les conclusions et les hypothèses présentées. A l'encontre des opinions reçues, Sch. entend démontrer que ce récit de Luc n'est pas une compilation de Paul (1 Co 11,23-25) et de Marc (14,22-24), mais l'écho le plus parfait d'une tradition dont Paul dépendrait à son tour. Mais Paul l'aurait traitée avec liberté, pour appuyer son exhortation doctrinale aux Corinthiens. En trois cas seulement, sa recension serait plus primitive. D'ordinaire Paul infléchit: il supprime le *διδόμενον*, qu'a retenu Lc 19b; il ajoute le titre donné au Christ: *ὁ κύριος Ἰησοῦς*; il introduit la précision temporelle, *ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο*, qui fait abstraction du contexte du repas; il insère la copule *ἐστίν* pour faire entendre la raison qui fait de la coupe eucharistique « la nouvelle alliance » (p. 36-38); enfin il renforce par un commentaire de son cru l'ordre de réitération (v. 26). Luc, au contraire resterait plus près de la source, même si l'on peut concéder que son *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* ait été influencé par Marc (p. 79-80). Ainsi, donnant la préférence à Luc par rapport à Paul, soulignant son indépendance à l'égard de Marc, Sch. en arrive à proposer, comme premier résultat de son enquête, le texte de ce qui aurait été le récit commun à Paul et à Luc, le *Grundbericht* (p. 81). -- De cette première conclusion sort la question fondamentale: ce fond commun à Paul et à Luc est-il antérieur à la tra-

dition conservée par Marc et Matthieu? Le *Grundbericht* achemine-t-il au récit proprement primitif, à l'*Urbericht*? Pareille question provoque une dernière analyse où Sch., comparant encore une fois, — non sans redites — Luc et Marc, donne de nouveau la priorité à la tradition du premier, tant pour les paroles du Christ que pour le récit qui les encadre. Du point de vue de la narration, en effet, Luc a pour lui la brièveté, alors que le récit de Marc est trop marqué par le parallélisme et la solennité du style (p. 83-84); le *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* du premier, propre à un texte où la mise en parallèle des formules consécratoires est encore imparfaite, disparaît de celui de Marc où le parallélisme est plus systématique (p. 87). Quant aux paroles du Seigneur, la formule de Marc concernant la coupe présenterait une conception de la mort sacrificielle trop complexe pour avoir été la première à être fixée. Aussi Sch. conclut encore en donnant hardiment un texte de ce qu'il appelle l'*Urbericht* (p. 131) tout proche de celui du *Grundbericht* de la p. 81. Ce récit primitif de l'institution n'aurait jamais formé, du reste, un tout isolé, mais un simple complément additionnel destiné à enlever au « récit pascal » du t. I son aspect trop sommaire (p. 149). Il aurait été composé pour un milieu chrétien qui célébrait encore la Pâque mais remplaçait le rite de l'agneau par celui de l'Eucharistie. Fort ancienne par conséquent, cette tradition n'aura pu être conservée jusqu'à Luc que par écrit (p. 143): la transmission par voie liturgique serait ici littérairement indémontrable (p. 144-149).

Sans réserve, on admirera la documentation de ce 2e volume; on acceptera l'idée de restituer au texte de Luc son autorité. Mais peut-être le lecteur restera-t-il retenu par deux difficultés? Trop d'intrépidité d'abord à revendiquer une transmission écrite, à proposer le texte du récit commun à Paul et à Luc (*Grundbericht*) et du récit primitif de l'institution (*Urbericht*). Puis, un éventuel parti-pris à rejeter comme relativement tardive la théologie de la coupe eucharistique selon Marc. La discussion de ce passage ne demandait-elle pas, du reste, de distinguer soigneusement deux points de vue et deux temps: le temps des apôtres et de la communauté primitive, qui purent avoir difficulté à comprendre et par conséquent à fixer aussitôt par écrit les paroles du Christ selon la totalité de leur teneur; — le temps initial du Christ, lequel n'a pu connaître pareille difficulté? A ce titre, les observations du paragraphe 2 des pp. 104-105 ne pourront s'entendre correctement que du second temps; de même, la « divergence de représentations » dont fait état la p. 112, *δ*. Bien entendu, pour l'auteur comme pour nous, le Christ ne connut jamais semblable embarras devant ces « réflexions théologiques » et cette « divergence ».

Le troisième volume, « Le discours d'adieu de Jésus, *Jesu Abschiedsrede* » s'ouvre par une brève introduction qui, éclairant dans sa genèse l'ensemble de cette étude, aurait aidé le lecteur à mieux comprendre la méthode et le but de l'auteur. Cette méthode, poussée ici à l'extrême, fait une dernière fois la preuve de ses possibilités

et de ses limites. L'analyse ne portant guère que sur le vocabulaire, la grammaire et le style, ne traitant des « formes » ou ensembles littéraires qu'en conclusion des paragraphes, épuise le lecteur. Les titres des paragraphes sont occasionnellement rédigés en style de télégramme (p. 13, § 5, etc.), les arguments sont subtils (p. 45: interprétation de *καί*); pour les besoins de la cause, on les voit se retourner (emploi occasionnel de *μετά* au lieu du *σύν* familier à Luc); des formules se rapprochent, qui n'ont rien de commun ni verbalement ni notionnellement (p. 43, § 3; p. 50, § 5). La discussion, s'attachant aux termes secondaires (*τό, καί, ὅτε*, etc. ...) autant qu'aux propositions et aux mots significatifs (*δεῖ*), finit par disperser l'attention. Les affirmations sont parfois trop absolues: au lieu d'invoquer la docilité entière de Luc devant l'ordre de la narration de Marc (p. 64), ne conviendrait-il pas de nuancer cette observation; car, comme le note J. Jeremias (*Die Abendmahlsworte Jesu*[3], p. 92-93) Luc s'écarte bien de l'ordre de Marc quand il entend donner à un récit une orientation différente de celui-ci? — Quoiqu'il en soit de ces limites qui rendent ce volume plus faible que les précédents, il contient des observations utiles et heureuses. Dans le discours d'adieu (Lc 22,21-38), seuls les deux groupes de vv. 21-23 (prédiction de la trahison de Judas) et 33-34 (prédiction du reniement de Pierre) seraient empruntés à Marc. Par contre, les vv. 28-30 feraient bien partie de l'unité littéraire de base dont les volumes précédents ont établi l'existence (vv. 15-20). Quant aux vv. 24-27 (« Qui est le plus grand? »), 31-32 (promesse de confirmer la foi de Pierre), 35-38 (avertissement à être prêt pour le combat), ce seraient des insertions ou des additions lucaniennes, issues de traditions antérieures à Luc et distinctes de Marc. Les vv. 35-38 procèderaient d'une histoire de la Passion et pourraient même avoir appartenu à une narration évangélique antérieure à Luc (pp. 137-138). Ainsi l'indépendance de Luc, l'originalité et le caractère primitif des traditions qu'il a recueillies seraient établis par la critique littéraire.

Mais il faut faire une observation capitale sur l'ensemble de l'ouvrage. Il semble que l'étude de pareil problème méritait une méthode moins pesante et un souci plus averti d'humanisme. Quand elle préside à l'étude apparemment *littéraire* de textes d'Écriture, la méthode ne devait-elle pas renoncer à la représentation algébrique et à la démonstration de type mathématique? Or les paragraphes sont ici non seulement bourrés de parenthèses, de références et de notes — fait normal dans un ouvrage scientifique — mais bardés de signes conventionnels, dont la signification n'est ni constante (ainsi S signifie *Seite* [page] plus souvent que *Sondergut* comme le veut pourtant l'avertissement de la préface; V signifie d'ordinaire *Vers* [verset] et non *Vorlage* [modèle] comme il le faudrait encore) ni toujours expliquée (ainsi: T et le mystérieux [X] de la formule Lk 22, X. 15-18, que l'on rencontre dès pp. 46, 50 du t. I et qui n'est expliqué, sauf erreur, que p. 75). Voici un exemple de ce langage algébrique: « 12,41 (2 ×) luk Sv diff Mt ausser 8,25 par Mk. » (tiré

de la p. 5, il n'a rien d'exceptionnel)! Pareil abus de sigles rend à lui seul intolérable la lecture d'un seul alinéa. Mais il faut ajouter que d'un alinéa à l'autre la construction est, de surcroît, asyndétique: aux transitions et aux conjonctions de liaison, nécessaires à l'articulation d'une pensée vivante, se substituent d'autres signes conventionels, des chiffres et des lettres. Malheur au lecteur qui, n'y faisant pas attention, croit pouvoir s'abandonner au fil naturel des idées! Il doit rebrousser chemin: car il n'y a pas de fil conducteur entre les idées. Celles-ci se suivent, alignées successivement sous les poteaux indicateurs des chiffres et des lettres. Comme dans le raisonnement mathématique, le lecteur est laissé à lui-même pour juger de la portée des arguments et des oppositions d'idées. Ce genre d'exposé, algébrique et abstrait, offrait au moins l'avantage de l'objectivité: l'auteur laisse son lecteur devant les données. Pourtant, entre ces faits et le lecteur, s'interpose encore l'écran d'autres formules stéréotypées et conventionnelles. Est-il en effet toujours exact que Luc ait réellement « remplacé », « corrigé », « changé », « écarté », chaque fois que le dit ici l'auteur? On le voudrait, mais il arrive parfois que l'on en doute.

Quant à la recherche proprement dite, ne pouvait-elle être maniée non seulement avec plus de finesse, mais avec plus de constance et d'égalité? En effet, tandis que certains rapprochements, contestables pourtant, sont développés avec détails, d'autres, plus manifestes, ne sont qu'effleurés: ainsi, au t. I, l'analogie flagrante entre Mc 14,12-18 et Mc 11,1-7 n'est qu'esquissée; les conclusions qu'on en tire sont sommairement traitées et laissent place à des explications plus drastiques. Quant aux analyses de critique littéraire, particulièrement étendues au 1er et au 3e volume, elles auraient peut-être gagné à être ordonnées par affinité plutôt que disposées selon l'ordre de succession matérielle des versets. Juxtaposées comme elles sont ici, elles n'emportent guère la conviction et aident peu le lecteur à avancer dans la connaissance méthodique du style respectif de Luc et de Marc. En outre, les discussions importantes, fragmentées souvent entre les divers paragraphes, manifestent du flottement et des repentirs: ainsi, la signification sacrificielle des formules eucharistiques. Et les conclusions que l'on rencontre au cours de l'ouvrage trahissent à leur tour des hésitations analogues: quand on passe par exemple de l'« *Ergebnis* » d'un paragraphe à celui d'un article entier et, surtout, quand on arrive à la « *Zusammenfassung* » des conclusions, on constate parfois une majoration soudaine ou une réserve tout aussi inattendue: ce qui n'était que vraisemblable paraît finalement démontré; ou, à l'encontre, une nuance maintenue dans l'ombre passe au premier plan.

Enfin il eût été désirable qu'une étude aussi dépouillée offre au moins au lecteur une introduction véritable, qui présente la situation critique du problème et qui précise ce que l'auteur suppose déjà établi. Cette introduction fait malheureusement défaut. Obligeamment le lecteur pense d'abord qu'elle a sans doute préalablement

existé et qu'elle aura été sacrifiée devant les exigences matérielles de l'édition. Mais une fois qu'il a observé la préférence de l'auteur pour l'asyndète et la construction abrupte, il conclut que, dans l'histoire des traditions littéraires successives de l'ouvrage, ce nouvel [X] n'a jamais existé. On a voulu nous jeter *in medias res* sans expliquer ni l'ordre de l'exposition ni la conception qu'il faut se faire de la critique littéraire et de la critique de la forme. Pourquoi? ... Plus d'humanisme dans la méthode eût donné à ce travail remarquablement documenté et sérieux de mieux justifier ses conclusions aux yeux du lecteur, ce qui était bien son but.

L. LIGIER, S. I.

Raymund ERNI, *Das Christusbild der Ostkirche.* Mit einem Geleitwort von Konstantin B. KALLINIKOS (= Begegnung, eine ökumenische Schriftenreihe, Band 3), Räber Verlag Luzern und Stuttgart 1963, 82 Seiten, Fr./DM. 6,80.

Dieses Büchlein bietet sich dem Leser nicht nur in äußerlich ansprechender Ausstattung dar (Papier, Druck und 8 schöne farbige Abbildungen von Ikonen), sondern ist auch in weitherziger Auffassung und versöhnlichem Geiste geschrieben. Es erzählt von Christusbild und Theologie, Christusbild und Ikone, Christusbild und Liturgie. Wohl der am besten gelungene Teil ist der mittlere über die Ikonen. Es ist auch ein Fremdwörterverzeichnis (S. 78-80), d.h. ein Verzeichnis der gebrauchten Fachausdrücke, und Literatur (S. 81) beigegeben. Aufs ganze gesehen, ein schönes und nützliches Büchlein.

Der Rezensent könnte u.a. die folgenden Fragen stellen: Ist wirklich Naturalismus und Rationalismus dem Osten fremd (S. 13-14) oder aber liegt er als Anlage oder Möglichkeit wesentlich in der menschlichen Natur und kann sich deshalb auch im Osten zeigen und entfalten, wie z.B. die antiochenische Schule beweist? War Eutyches tatsächlich in dem Sinne Monophysit, wie der Verfasser (S. 16) meint? Ferner wäre zu bemerken, dass Apollinaris (S. 17) in Christus nur eine Geistseele leugnete, nicht aber eine Sinnenseele. Bemerken ließe sich auch (zu S. 72 f.), daß selbst orthodoxe Theologen (z.B. Erzpriester N. Afanas'ev) die Ikonostase nicht nur positiv, sondern auch kritisch sehen und beurteilen.

Ein Vorzug der Darstellung des Büchleins besteht gerade darin, daß die Einheitlichkeit des östlichen Christusbildes betont wird. Wer nun die mannigfaltigen Christusbildnisse des christlichen Westens sammelt, wird dann leicht zum Schluß gelangen, daß im Grunde genommen auch das östliche und das westliche Christusbild nur ein einziges ist nämlich das rechtgläubig-christliche der Offenbarung.

B. SCHULTZE S.I.

Kirche im Osten, Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert STUPPERICH, Band 6 — 1963, Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 191 Seiten.

Im Vorwort erklärt der Herausgeber, daß der stattgefundene Verlagswechsel — das Jahrbuch erscheint auch in größerem Format — keine Änderung der bisher verfolgten Linie bedeute. Auch in dem vorliegenden Band sind die Aufsätze insbesondere der Orthodoxen Kirche und dem osteuropäischen Protestantismus gewidmet:

Ernst Hammerschmidt schreibt über *Die Kirche in der Bekenntnischrift des Metrophanes Kritopoulos* (S. 9-15). Interessant ist die Auffassung des Metrophanes über die Merkmale der wahren Kirche (S. 12 ff.). Die Untersuchung Hammerschmidts bestätigt, daß Metrophanes im Grunde auf dem Boden der orthodoxen Tradition steht, obschon Einflüsse der Reformation unverkennbar sind.

Georg Wild, sucht in seinem Beitrag *« Bogu mili » als Ausdruck des Selbstverständnisses der mittelalterlichen Sektenkirche* (S. 16-33), zu erweisen, daß «das Bogumilentum keine Personalgründung und der Name der Sekte sachlich und logisch einigermaßen schlüssig nur aus der historisch-dogmatischen Tradition dieser Bewegung und von ihrem Selbstverständnis her zu deuten ist ». Diese These, so zeigt W., wird durch verwandte Sektenwesen des Westens gestützt. Zur Ergänzung verweisen wir auf F. Tailliez S. J., *Bogomilisme et néo-manichéisme: après le livre de Dm. Obolensky*, in *Orientalia Christiana Periodica* XV (1948), S. 405-415.

Claire Louise Claus sodann handelt über *Probleme der religiösen Erziehung in den russischen Schulen des 19. Jahrhunderts* (S. 34-54). Man gewinnt aus diesem Aufsatz eine anschauliche Vorstellung von den gewaltigen Anstrengungen, die von seiten der russischen Kirche zur Hebung der religiösen Bildung der Jugend gemacht wurden, aber leider großenteils ohne Erfolg blieben. Auch wird aus der Lesung die heutige Lage der russischen Kirche verständlicher.

Werner Günther gibt in seinem Beitrag, *Die russisch-orthodoxe Kirche in Deutschland am Vorabend des Ersten Weltkrieges* (S. 55-64), einen Überblick über die Seelsorgszentren der offiziellen russischen Kirche in verschiedenen deutschen Städten. Ihr Entstehen verdanken diese Stützpunkte der russischen Orthodoxie den diplomatischen und verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den in Deutschland und Rußland regierenden Fürstenhäusern. An erster Stelle steht die russische Botschaftskirche in Berlin mit ihrem Haupt, dem durch seine Veröffentlichungen auf dem Gebiete der Liturgie so verdienten Protoierej Aleksij Petrovič Mal'cev. Besonders wird die von ihm gegründete Hl. Fürst-Vladimir-Bruderschaft und ihre weitverzweigte Tätigkeit gewürdigt. Ebenso wird der berühmte Wiesbadener Männerchor lobend erwähnt.

Der Herausgeber des Jahrbuches beleuchtet in einem kurzen Aufsatz, *Aus der Wirksamkeit D. Hermann Daltons in St. Petersburg,*

(S. 65-72) Gestalt und Tätigkeit dieses evangelisch-reformierten Pastors der deutschen evangelischen Gemeinden der russischen Hauptstadt. Durch Dalton waren die deutschen evangelischen Gemeinden in Petersburg mit Deutschland und aller Welt verbunden.

Den umfangreichsten Beitrag liefert Paul Wrzecionko, *Die Theologie des Rakower Katechismus* (S. 73-116). Es geht um eine Bewegung oder Sekte, die unter dem Namen der « Polnischen Brüder «, « Antitrinitarier », « Unitarier » oder « Sozinianer » bekannt ist. Kurz wird ihr Usprung aufgewiesen und dann ihr großer Einfluss gezeigt, den sie vor allem durch ihre Hochschule in Rakow (S. 79 ff.) und ihr wichtigstes Lehrbuch ausgeübt hat, den Katechismus, dessen Methode und Inhalt (seine Lehre von Gott, über Christus, seine Anthropologie) eingehend dargelegt werden. Die Lehre des Rakower Katechismus wird von W. charakterisiert als Vorwegnahme von Aufklärung und Rationalismus oder als stehend zwischen Reformation und Rationalismus (S. 84 ff.).

Als zweiter Teil des Jahrbuches schließt sich eine Chronik an: Mehrere Fachleute behandeln das Thema *Das kirchliche Leben in Osteuropa 1961/62* (S. 117-161) und Antonios Alevisopoulos *Die Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos* (S. 162-173).

Als dritter Teil folgt ein Literaturbericht, zusammengestellt von Adalbert Goertz, *Bibliographie zur Geschichte der Mennoniten Altpreußens* (S. 174-190).

Es erübrigt sich, die gründliche und exakte wissenschaftliche Arbeit dieses Jahrbuches eigens hervorzuheben.

BERNHARD SCHULTZE S. I.

Fairy von LILIENFELD, *Nil Sorskij und seine Schriften.* Die Krise der Tradition im Russland Ivans III, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1963, 336 p.

Un libro che si aspettava! Questo studio era già preparato per la stampa da parecchio tempo, come altrettanto il terreno adatto per riceverlo, da chi s'interessa della spiritualità e della storia russa. È un fatto veramente sorprendente che una figura tanto importante e tanto discussa come Nil Sorskij non sia stato oggetto di uno studio esauriente. (La dissertazione di G. Maloney difesa a Roma nel 1961 non è stata finora pubblicata).

D'altra parte si può costatare con soddisfazione che il pensiero del « Grande starets » ha trovato nella Dr. von Lilienfeld una interprete competentissima. Mettiamo in rilievo alcuni punti più meritevoli del suo lavoro. L'autrice dimostra una larga conoscenza delle fonti che suppongono ricerche accurate su manoscritti difficilmente raggiungibili e tiene conto di tutta la letteratura che tocca il suo tema, sia sovietica che occidentale.

Inoltre conosce le recenti ricerche sull'esicasmo antico e bizantino. Sa quindi inquadrare il suo protagonista non soltanto nell'ambiente russo (cosa comune per gli storici sovietici) ma è capace di valutare l'originalità di Nilo in confronto alle correnti del mondo culturale della sua epoca.

L'equilibrio di giudizio fa automaticamente cadere molte cose che sono state dette a suo riguardo e che, dal secolo scorso, montarono intorno al sincero monaco ed asceta ortodosso una falsa nomea.

Di grande valore positivo giudichiamo il passo (p. 101-123) sui *Typici* dei monasteri russi (dei quali alcuni esempi sono tradotti alla fine del libro e diventano così per la prima volta largamente accessibili al pubblico).

Forse un'unica cosa sarebbe da desiderare. Il presente studio si dilunga tanto nella descrizione della cornice storica, che l'ideale ascetico di Nilo, la sua immagine della vita spirituale viene solo tracciata nelle linee generali, in una diecina di pagine. Tanto più diventa quindi utile la seconda parte del libro, contenente la traduzione dei testi originali.

T. Špidlík S. I.

M.-J. Le Guillou O. P., *Mission et unité. Les exigences de la Communion*. Vol. I-II (= coll. *Unam Sanctam* 33-23), Les éditions du Cerf, Paris, 1960, 292 e 340 pp.

La Chiesa è missionaria per la sua stessa natura ed essenza. Le comunità cristiane separate rivolgono da vari decenni un'attenzione insistente e impegnativa a questa esigenza fondamentale della Chiesa. Ora l'impegno missionario pone i cristiani separati di fronte ad un altro problema fondamentale, quello dell'unità della Chiesa. La predicazione del Vangelo e la testimonianza a Cristo, come oggi si ama esprimersi, non può essere efficace quando viene presentata in modo discordante. S'impone quindi ai cristiani necessariamente la ricerca dell'unità di fede e di comunione ecclesiastica in una prospettiva universalistica. Da queste componenti è nato il Movimento ecumenico. La Chiesa cattolica stessa non può rimanere indifferente di fronte ai fatti e problemi, da quello suscitati, perchè la toccano troppo da vicino.

Per comprendere quindi la complessa problematica ecclesiale contemporanea nei suoi aspetti più caratteristici, bisogna studiare il Movimento ecumenico, con il suo centro propulsore – il Consiglio Mondiale delle Chiese – e con i suoi rapporti con le varie confessioni cristiane e con il Consiglio internazionale delle missioni (protestanti). Il Rev. P. Le Guillou nei presenti due volumi intende appunto studiare la teologia della missione in rapporto alla divisione confessionale della Cristianità e al Movimento ecumenico. L'autore, membro del centro unionistico Istina dei Padri Domenicani di Parigi, riassume in

questi volumi il frutto di un decennio di studi teorici e di esperienze diretta del mondo ecumenico, sia protestante sia ortodosso greco, quale esso si presentava fino al 1959-1960, l'anno di pubblicazione dell'opera.

Nel primo volume l'autore analizza il fenomeno dell'ecumenismo « nella sua ampiezza e nella sua originalità », le differenti confessioni sbocciate dalla Riforma protestante e le antiche Chiese separate d'Oriente, studiandole « ab intus » in riferimento al Movimento ecumenico e alle esigenze dell'avangelizzazione. Nel secondo volume egli studia invece la Chiesa cattolica e la sua missione in relazione alla divisione tra i cristiani. L'autore espone il diverso indirizzo tattico seguito dalla Chiesa cattolica nei riguardi delle comunità cristiane separate, e l'evoluzione di questi rapporti da un atteggiamento definito come di controversia, a quello del dialogo ecumenico. In tal modo viene progressivamente messa in luce la missione riconciliatrice e integratrice della Chiesa verso le comunità da essa separate, e nel raffronto con le loro ecclesiologie si chiarisce la natura della « communio » ecclesiastica e si delineano i mezzi per realizzarne la pienezza.

Considerata così, in questa sintesi, l'opera del Rev. P. Le Guillou ha la sua originalità e il suo giusto posto tra gli studi ecclesialogici moderni.

PAOLO LESKOVEC S. I.

EMMANUEL DORONZO O. M. I., *Tractatus dogmaticus. De Ordine.* Tom. I. *De institutione*, 1957, The Bruce Publishing Co, Milwaukee 1, Wisconsin, U.S.A., 962 + 44 pp., 19.00 $.
— Tom. II. *De institutione* (cont.). *De materia et forma*, ibid., 1959, 859 + 38 pp., 19.00 $.

A l'heure où le sacrement de l'Ordre appartient à l'actualité théologique, cet ouvrage devrait être mieux connu et cité. Il est vrai que, malgré les deux gros volumes dont il est déjà formé, il n'est pas encore complet: il reste encore à l'auteur, selon son plan (I, p. 80), à traiter des effets, des propriétés, du ministre, du sujet et des cérémonies de ce sacrement. Mais ces deux tomes déjà parus traitent des questions historiques et dogmatiques principales: institution, nature sacramentelle, degrés du sacerdoce hiérarchique, sacerdoce baptismal, matière et forme des ordinations. D'autre part, écrit en latin, ce traité est accessible aux théologiens de tous les pays. Et, non content de multiplier les renseignements bibliographiques, il cite de larges extraits des sources et des auteurs qu'il mentionne. Imprimé en outre avec soin sur beau papier, muni de cinq index — biblique, exégétique, thomiste, onomastique et analytique — cet ouvrage, qui est destiné au maître, est bien fait pour l'aider. Rien n'a été ménagé dans ce but, au point de faire de cette première édition un *opus perenne.* Il n'y manque peut-être que des tables des matières moins succinctes, aidant à deviner à l'avance le cheminement de l'exposé; mais les index peuvent suppléer en partie à cet inconvénient.

De toute façon, ces volumes, qui remplacent déjà toute une bibliothèque, doivent être connus et ne manqueront pas d'être utilisés, voire de ceux-là même qui affecteront de ne pas les citer.

La méthode de D., pour être exhaustive, est à la fois classique et contemporaine. A la scolastique il emprunte le plan général, la disposition intérieure des chapitres, l'ordre habituel de l'argumentation, qui commence par la raison de « convenance ». Enfin la doctrine de S. Thomas, même quand elle est abandonnée, reste toujours à l'horizon immédiat de la pensée. Il arrive même à D. de défendre la position du maître contre les infidélités de ses disciples contemporains. Mais, ajoutons-le sans plus tarder, la matière et la méthode scolastiques sont renouvelées par un apport de documentation positive: Écriture sainte, Tradition, littérature théologique contemporaine. De là des *excursus* (nommons-les de ce mot en raison de leur longueur) riches et nombreux sur le sens des mots, les textes bibliques, les questions discutées (v. g. les « charismatiques » dans la structure de l'Église primitive), la théologie protestante et la théologie orthodoxe de ce sacrement. Fort de sa prodigieuse documentation, l'auteur s'accorde le plaisir de ramener au vrai les affirmations hâtives des essayistes. A ceux qui déclarent que « la théologie de l'ordre est presqu'entière à bâtir », il oppose les travaux de Denis Petau et de Jean Morin (II, p. 120). Contre Perella, déclarant abandonnée par « la quasi-totalité des modernes » la thèse de la sacramentalité des ordres mineurs et du sous-diaconat, il aligne les noms de 34 auteurs du XX[e] s. (II, pp. 400-401). Enfin, après avoir noté que la découverte de données *canoniques* a donné un regain momentané d'actualité à la négation thomiste concernant la sacramentalité de l'épiscopat, D. fait tout aussitôt remarquer — non sans malice — que l'affirmation contraire fut d'abord une thèse de *canonistes* (II, pp. 121, 185-186, 221-222).

Ce que l'on appréciera donc particulièrement dans cet ouvrage c'est sa documentation, riche et de bon aloi. Sur la pensée des théologiens russes et byzantins, sa bibliographie et ses exposés sont suffisants. Ainsi encore pour leurs liturgies. Les Églises syriennes, chaldéennes et coptes sont pourtant plus pauvrement traitées: on regrettera de ce point de vue qu'aient été omises les deux études de Wilhelm de Vries, S. J.: *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, 1940, — *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, 1947, Roma, *Orientalia Christiana Analecta*, n° 125 et 133. Ailleurs on estimera superflu de mentionner l'hébreu *komer* parmi les antécédents du latin *sacerdos* (p. 88): car ce terme, participe plutôt que substantif, rare dans la Bible, n'est dit que du prêtre des idoles; son sens péjoratif, qui lui est resté dans la langue talmudique et contemporaine, devrait l'écarter ici, sauf explication. Ailleurs encore, enfin, on regrettera que l'auteur, qui discute longuement le caractère hiérarchique des « charismatiques » de l'âge apostolique, n'ait pas cherché à éclairer le sens du terme « charisma » au début du livre 8 des Constitutions apostoliques, dont il fait pourtant état.

Aux auteurs contemporains, cités et critiqués, D. fait toujours l'honneur d'apporter leur texte. Bien plus, dans ses index analytiques, il prend la peine de résumer les points principaux de leur enseignement avec renvoi justificatif. Mais peut-être eût-il convenu de faire alors disparaître quelques adverbes ou qualificatifs désobligeants: *inepte, incerte, peregrine, fluctuanter,* etc. ... Enfin, quand, après avoir molesté un auteur et sa pensée, D. finit par adopter, malgré tout, quelqu'une de ses opinions, il eût été plus correct de signaler clairement cet emprunt: nous pensons ici à la théorie de Jean Colson distinguant la conception johannique et la conception paulinienne de l'épiscopat (il fallait signaler l'emprunt pp. 836 et 958; l'aveu final de la note 25 p. 832 ne suffit pas).

Du point de vue proprement théologique, il va de soi qu'il est impossible d'aborder ici l'exposé ou la discussion de cette nouvelle « Somme ». Contentons-nous de quelques remarques. Autant d'abord il est utile de sérier les questions — v. g., problème historique et littéraire des presbytres-épiscopes à l'âge apostolique, institution divine, puis sacramentalité de l'épiscopat — autant il faut veiller à ne pas disperser l'attention. Car, en fragmentant à l'excès, on s'expose à des répétitions et à des anticipations. Ainsi, avant de préciser la nature sacramentelle des degrés de la hiérarchie sacerdotale, D. se doit de présenter une thèse commune concernant le sacerdoce en général: « *ordo constat triplici gradu, scilicet episcopatu, presbyteratu et diaconatu* » (I, p. 651). Mais à cette affirmation initiale il ne peut donner de qualification théologique qu'en distinguant chacun des trois degrés (I, p. 645-646), bref, en anticipant sur les exposés postérieurs. — Mais venons-en aux deux ou trois positions qui ne manqueront pas de retenir la critique: la manière d'expliquer la sacramentalité de l'épiscopat, la non-sacramentalité du sous-diaconat et des ordres mineurs, enfin le sacerdoce baptismal. Sur les deux premiers points, la distance que prend l'auteur par rapport aux contemporains n'est pas la même: réservé dans le premier cas, il est plus décidé dans le second. Sans doute cherche-t-il par là une voie moyenne, assurant plus de cohérence à sa doctrine. Il y gagne de rester, au moins une fois sur deux, fidèle à S. Thomas et de se montrer même plus logique que lui: car le refus d'accorder pleine valeur de sacrement à la consécration épiscopale doit avoir pour corollaire — on le conçoit — la négation encore plus entière de la sacramentalité des ordres mineurs et du sous-diaconat. Mais n'est-ce pas là finalement un gain bien maigre? D. n'aboutit qu'à stabiliser sa position sur des thèses négatives (II, pp. 114-445). Les quelques pages positives qu'il consacre à la synthèse thomiste du sacerdoce sont-elles une compensation suffisante (II, p. 304-313)? D'autre part, est-il sûr que D., qui prend la liberté d'admettre comme plus probable la non-sacramentalité des ordres mineurs et du sous-diaconat, n'aurait pas eu de bonnes raisons d'affirmer avec autant de décision la pleine sacramentalité de l'épiscopat? Les considérants derrière lesquels il se retranche avec S. Thomas sont-ils toujours convaincants?

N'y a-t-il pas quelque littéralisme dans la manière dont il entend le rapport du sacerdoce à l'Eucharistie? Et la p. 286 du t. II, qui refuse ou minimise le caractère sacramentel de la grâce conférée par le sacre épiscopal, ne serait-elle pas finalement plus subtile que sérieuse? Le P. Doronzo le sait mieux que nous. Aussi bien a-t-il finalement adopté une thèse assez nuancée, jugée tout juste *plus probable*: l'épiscopat, contredistingué de la prêtrise, considéré directement et en lui-même, ne serait ni adéquatement ni inadéquatement un sacrement; cependant « il appartient très réellement au sacrement » comme son extension et, en tant que tel, on pourra le dire vraiment, quoique d'une manière non homogène, sacramentel (II, p. 228). — Laissons de côté la thèse qui considère comme institué plus probablement par le Christ le rite de l'imposition des mains. Notons seulement que D., auquel a échappé l'ouvrage d'Eduard Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Göttingen, 1951, n'ignore pas que le rite de la *semikha* était un usage rabbinique contemporain de Jésus et vraisemblablement antérieur. — Reste la question, également importante et actuelle, du sacerdoce baptismal. Elle est longuement exposée et discutée (II, pp. 445-609). Ici encore D. cherche une voie moyenne. L'aura-t-il trouvée? Car sa manière d'opposer le sacerdoce des fidèles à celui des prêtres comme le passif à l'actif, l'improprement dit au proprement dit, le métaphorique au non-métaphorique n'aboutit finalement, en exaltant le sacerdoce hiérarchique, qu'à supprimer l'autre ou à ne le maintenir que d'une manière assez verbale. N'est-il pas possible de valoriser pleinement le sacerdoce des baptisés, tout en reconnaissant qu'il diffère en nature de celui de la hiérarchie?

L. Ligier, S. I.

Études Mariales. Mariologie et Oecuménisme, I (= *Bulletin de la Société Française d'Études Mariales* 19 [1962] 1-184).

Tras una breve presentación, con las Actas de las Jornadas Mariológicas de Pontmain (10-12 set. 1962), el Secretario de la Sociedad, Juan Hémery, S.M.M., nos ofrece en este agradable volumen cinco estudios de competentes personalidades. Con ellas la Sociedad Mariológica Francesa abre una nueva sección en sus publicaciones, la del Ecumenismo Mariano, como la podríamos llamar.

Todo es digno y bien venido sea. Lo que no se acaba de ver del todo es que esas cinco disertaciones respondan por igual, todas ellas, al subtítulo que se da como primer volumen de la nueva sección: *Église Orthodoxe, doctrine Mariale et influence sur l'Occident*; a no ser que por Iglesia *Ortodoxa* se haya querido entender sencillamente la Iglesia Oriental. Porque, de hecho, casi todos los documentos que se aportan en las disertaciones pertenecen a la Iglesia Católica oriental antes de la separación. Yo descartaría de todos modos, dado el fin

del volumen, el estudio primero de H. Crouzel, S. J., sobre Orígenes, de quien es especialista, pero cuya Mariología, deficiente y falsa en más de un punto, no se ve bien lo que pueda contribuir al pensamiento ecumenista del libro.

Más acertados, dentro de la nueva sección, me parecen los demás estudios. Dos de ellos, como más originales, merecen especial atención; sin que se quiera decir con esto que no son relevantes los otros, cada uno en su género.

El más singular, en cierto modo, a mi juicio, es el de Alexis Kniazeff, Decano de la Facultad de Teología del Instituto Ortodoxo de San Sergio de París: *La place de Marie dans la piété orthodoxe*. La tesis que quiere allí demostrar, es que « la teología bizantina no ha precisado todavía con exactitud el sentido que tiene el culto de la Madre del Salvador, y que, hablando en general, no ha determinado aún el puesto y la trascendencia de la Mariología en el conjunto de verdades enseñadas por la Iglesia ». Kniazeff con sus observaciones da no poca luz sobre cómo debería encauzarse el asunto, aunque no deja, a la vez, de tener sus fallos. Gran acierto es, sin duda, tomar como punto de partida el papel preponderante de María en la vida litúrgica de la Iglesia Ortodoxa; acierto es también considerar la relación existente entre la piedad mariana y el dogma revelado. Muy justo está el autor en relacionar el dogma de la Maternidad divina con el de la Encarnaciòn del Hijo de Dios y el de su Redención de los hombres en el Calvario; pero se queda corto al ver, en este segundo, a María solamente como modelo de nuestra compasión por la Pasión de Cristo y como testigo de la verdad de la naturaleza humana que asumió el Verbo en sus entrañas purísimas. No se ve dado en el estudio de Kniazeff el paso, tan obvio, a la corredención de María, y eso que él mismo parecía insinuarlo al poner a la Santísima Virgen, no sencillamente como Madre de Dios, sino como *Madre del Salvador*, y al alabar las expresiones litúrgicas, tan repetidas en la Ortodoxia, de « Sálvanos, Señora », y no solamente de « Ruega por nosotros ». Sin contar con que todo el párrafo IV de su interesante estudio bien entendido nos llevaría, como de la mano, a la corredención de María, asociada misteriosamente a la muerte de su divino Hijo. Bastaría para ello ahondar algo más en las preciosas consideraciones, que el autor hace, sobre la Maternidad espiritual de la Theotokos, Madre también verdadera, por elección y encargo de Cristo, de todos los hombres.

En las mismas Jornadas de Pontmain se puede ver muy bien fundamentado este punto en la magnífica comunicación de M. Le Guillou, O. P., *Les caractères de la Mariologie orthodoxe, Marie et le Mystère*. El conocido escritor del Centro « Istina » resume la Mariología Oriental en lo que él llama el *Misterio*, que es Cristo en sí y en su Iglesia. Es decir, hace ver la unión íntima de María con el misterio de la Encarnación y de la Cruz, de la cual nace la Iglesia. Para eso, valiéndose de innumerables testimonios de la Tradición, pone de resalto tres momentos de la vida de María, la Anunciación, la presencia

suya en el Calvario, y su Asunción gloriosa a los cielos en cuerpo y alma, para mostrarla asociada trascendental y misteriosamente al Hijo de Dios y suyo, hecho carne por los hombres, inmolado como víctima redentora, y glorificado como primogénito de sus hermanos. Ilustrado todo ello con la rica antología de textos Mariales, sobre todo bizantinos, que son su principal ornamento, diríase que este estudio de Le Guillou es enteramente ecumenista, al poner de manifiesto que en la doctrina Mariológica la Iglesia Oriental separada, conservadora en este punto de la enseñanza tradicional, respira al unísono con la única Iglesia por Cristo fundada.

MANUEL CANDAL, S. I.

EDUARD SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften.* V. Band. *Zum Neuen Testament und zum frühen Christentum,* mit einem Gesamtregister zu Band I-V. Berlin, 1963, Walter de Gruyter & Co., XI + 382 pp.

Il faut saluer avec chaleur la publication du cinquième et dernier volume des *Gesammelte Schriften* de celui qui fut un grand historien et un grand érudit. Grâce au choix heureux qui a présidé à la composition de ce tome final, on aura, à défaut de la totalité des articles d'E. Schwartz, la possibilité de recourir commodément à ceux qui gardent encore leur actualité. En voici la liste. — 1) pp. 1-41: *Osterbetrachtungen* (ZNW VII, 1906, pp. 1-33). On doit le connaître pour la discussion si actuelle de la date de la Pâque chez les Juifs, pour la dernière Cène de Jésus et dans l'Église primitive. — 2) pp. 42-47: *Der verfluchte Feigenbaum* (ib. V, 1904, pp. 80-84). — 3) pp. 48-123, le long article: *Über den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums* (Abhandl. d. Göttinger Gesellschaft der Wiss., N. F. VII, 5, 1904). — 4) pp. 124-169, une étude sur la chronologie de Paul qui, malgré les découvertes postérieures, mérite toujours considération: *Zur Chronologie des Paulus* (Nachrichten v. d. k. Gesellsch. Wiss. Gött., phil.-hist. Klasse, 1907, p. 262-299). — 5) pp. 170-182: *Johannes und Kerinthos* (ZNW XV, 1914, p. 210-219). — 6) pp. 183-191: *Zur Geschichte der Hexapla* (Nachr. Gesells. Wiss. Gött., phil.-hist. Klasse, 1903, p. 693-700). — 7) Puis, pp. 192-273, l'étude magistrale qui a contribué à clarifier l'histoire des *Canons apostoliques* et à identifier la *Tradition apostolique* d'Hippolyte: *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* (Schriften der Wiss. Gesells. in Strassburg VI, 1910). — 8) Enfin l'étude non moins importante consacrée à la pénitence et à ses degrés aux premiers siècles: *Bußstufen und Katechumenatsklassen* (ib., VII, 1911). La seule réédition de ces deux dernières études ainsi que celle de la première, consacrée à la Pâque, valait la publication de ce dernier volume. Les éditeurs ont pourtant voulu faire davantage et ajouter un index analytique des noms de personnes et des thèmes. Recouvrant les cinq volumes de la collection, il sera un précieux instrument de travail pour mieux considérer d'ensemble l'œuvre érudite d'E. Schwartz.

L. LIGIER, S. I.

Henry CROUZEL, *Virginité et Mariage selon Origène*, Museum Lessianum, section théologique nº 58, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1963, 224 p.

Nella presente opera P. Crouzel ritorna al suo caro teologo alessandrino. Si può sospettare che il titolo abbia fatto piacere all'editore, dato che la teologia del matrimonio è uno di quegli argomenti che, oggi, suscitano maggior interesse. Anche gli specialisti si rallegreranno di questo nuovo contributo. Chi si interessa della spiritualità orientale nei suoi sviluppi ulteriori resterà colpito da una sorprendente analogia moderna. Quando negli anni 1892-1894 Soloviev pubblicava la sua serie di articoli sul *Senso dell'amore*, non nascondeva l'intenzione di reagire non soltanto contro un materialismo edonistico, ma anche contro lo spiritualismo esagerato, che s'era stabilito nella Chiesa orientale e che, secondo Lossky, sarebbe il residuo del falso spiritualismo di Origene.

Lo stesso P. Crouzel in un certo modo lo riconosce: « Des historiens accuseront, comme à l'ordinaire, l'action néfaste sur le christianisme d'Origène du platonisme et de son mépris du corps » (p. 62). Ma l'autore sa bene che questa constatazione non può essere una risposta sufficiente quando si tratta di uno spirito così profondo come è quello d'Origene. Il « disprezzo » per il corpo, e per consequenza per le sue funzioni vitali, sopratutto quelle sessuali, anche lecite, deve avere le ragioni solidamente fondate nella Sacra Scrittura. P. Crouzel le sta ricercando. E qui ci permettiamo un'insinuazione che può sembrare ardita: il russo moderno, Soloviev, che si azzarda nelle sue sublimi speculazioni a « spiritualizzare » le attrattive carnali dei due sessi, ci sembra in fondo sorprendentemente vicino all'antico teologo alessandrino e al suo « spiritualismo ». Siamo quindi tentati a credere che un paragone sarebbe di grande utilità per capire meglio l'uno e l'altro. Ognuno è persuaso che la Tradizione è il miglior interprete della S. Scrittura. Ma non è forse anche la Tradizione posteriore la chiave per chiarire il senso di quella precedente? P. Crouzel stesso ha evidentemente sentito bisogno di allargare il suo tema in questi orizzonti. È stato, però, costretto a limitarsi a certe prescrizioni canoniche vigenti in Oriente, e per il esto rimane quasi ermeticamente chiuso nell'ambito che a lui è familiare.

La strada resta quindi aperta ad ulteriori ricerche in questa direzione.

T. ŠPIDLIK S. I.

Sancti Ambrosii opera. Pars octava. *De Fide* [ad Gratianvm Avgvstvm], recensvit O. FALLER S. I., Vindobonae, 1962 pag. 332.

Il pregevole volume, che fa parte del « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum », ci offre un'edizione molto accurata del trattato ambrosiano non senza un diligentissimo e minuzioso lavoro

previo. Esso dà i suoi frutti maturi nella sobria prefazione scritta in classico stile — ambrosiano! — e nelle otto « prolegomena » che illustrano l'importanza, la cronologia, le fonti del trattato e i manoscritti che ce lo tramandano. L'edizione del Faller fa capo principalmente al codice Parisino lat. 8907 del sec. V e, questo per la prima volta, al Ravennate del sec. V o VI studiato dal Card. G. Mercati. Con un senso critico molto sagace il Faller fa la recensione dei manoscritti mentre ne pesa il valore e ne studia la genealogia. Secondo il nostro editore i Libri I e II del « De Fide » furono scritti nel settembre del 378; i III-V invece verso la fine del 380. Fra le fonti di Ambrosio vengono segnalati Atanasio, Ilario e molto probabilmente il « Sermo primus » di Didimo. Vi sono anche riferimenti al Simbolo Niceno.

Tutti questi risultati sono molto interessanti e fondati. È la prima volta che lo scritto di Ambrosio viene sottoposto a una «quellenkritische Prüfung », come si augurava il Bardenhewer (III, 534). Ma il lavoro più meritevole e paziente è l'edizione stessa, fatta con esemplare chiarezza, anche tipografica. Metterei tuttavia in dubbio la convenienza di quel metodo, un po' strano mi sembra, di numerare le righe non a cominciare da ogni pagina ma in continuazione secondo i capitoli. Una volta scelto questo sistema, non vedo poi la convenienza di ritenere la divisione in paragrafi, i quali hanno inizio non con ogni capitolo ma con ogni libro. Il tutto sembra un caso di eccesso di divisioni.

Sotto il testo latino leggiamo il complesso di note illustrative e luoghi paralleli, piuttosto abbondanti, e, ancora più giù, l'apparato critico specialmente nitido.

Come sempre nei volumi del « Corpus Vindobonense », alla fine troviamo un indice biblico e un altro delle fonti citate, magari nelle noti illustrative. Resta sempre il desiderio di un indice analitico, teologico.

Siamo lieti di esprimere al chiarissimo editore il più sincero elogio per la sua preziosa opera.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

U. WICKERT, *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia, als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie*, Berlin 1962, pag. 214.

Quest'opera, uscita nella collana « Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft », è in fondo una tesi di laurea presentata dall'autore nella Facoltà Evangelico-Teologica di Tubinga nel 1957. La sua ricerca rappresenta, a detta dell'autore, « alcuni timidi passi in vista a una conoscenza complessiva di Teodoro » (p. 3). La timidezza proviene dal fatto che la ricerca si limita ai commentari del Mopsuesteno a Paolo, editi dallo Swete, mentre invece non prende in considerazione gli altri suoi scritti, specie le Omelie Catechetiche e

il Commentario sul Vangelo di Giovanni che avrebbero fornito l'indispensabile materiale di complemento e di controllo. Lo stesso autore manifesta, con lodevole sincerità, che questo suo metodo può suscitare dubbi (ibid.). Infatti non riesco a vedere l'utilità di affrettarsi a pubblicare il risultato dello studio sulla teologia di un solo scritto — sarebbe forse più proprio parlare di « Referat » — senza consultare insieme le altre opere. Questo metodo porta per necessità a dei risultati che non sempre saranno definitivi né chiari.

Non è però inutile la ricerca del W., il quale segue il metodo di mettere anzitutto in rilievo certe idee fondamentali del Mopsuesteno (« die Grundkonzeption ») per poi raggruppare la dottrina del Commentario nei seguenti capitoli: Carattere razionale dell'esegesi paolina di Teodoro; Libertà e scelta; Predestinazione; Paideia; Mortalità e peccato; Nomos; Giustificazione; Ekklesia; Storia della salvezza; Tempo; Epilogo. Segue un'appendice di correzioni critiche al testo edito dallo Swete.

L'autore compie un'analisi profonda e offre molti risultati ben fondati che giovano a conoscere il pensiero teologico del Mopsuesteno. Notevole è anche l'erudizione dei filosofi contemporanei, specie di Nemesio, le cui citazioni potrebbero essere meno abbondanti, poichè quasi mai risulta *certa* una dipendenza di Teodoro da tali autori. Sarebbe stato invece augurabile un più completo confronto con gli autori cristiani, singolarmente coi Commenti paolini del Crisostomo. Buona, anche se non perfetta, la conoscenza della letteratura contemporanea. È sfuggito all'autore F. Sullivan, *The Christology of Theodore of M.*, Roma 1956. È lodevole lo sforzo che fa il W. per dare giudizi oggettivi, così p. es. quando (p. 144) asserisce che Teodoro non pensava alla giustificazione « sola fide ». La concezione luterana tuttavia affiora naturalmente non di rado, per cui non tutto verrà accettato da tutti. Vorrei anche rilevare che in diverse occasioni (p. es. 195) l'autore adopera uno stile pregnante e caro ai filosofi tedeschi moderni ma che mi sembra meno conveniente per fare l'esegesi di un autore come Teodoro Mopsuesteno. Un qualche indice, p. es., biblico e delle fonti, sarebbe stato molto utile.

In somma: uno studio positivo e pregevole per la ricerca della teologia del Mopsuesteno, pur con tutte le limitazioni che sono state segnalate.

I. Ortiz de Urbina S. I.

L. M. Armendariz, *El nuevo Moisés. Dinámica cristocéntrica en la tipología de Cirilo Alejandrino*, Madrid 1962, pag. xx-258.

Ve la luz esta interesante tesis como vol. V de la Serie III de « Estudios Onienses » nítidamente impreso en la tipografía de aquella Facultad de Teología. El joven profesor compuso su estudio bajo la dirección del P. Hugo Rahner. El plan está articulado con método.

Busca en los escritos de S. Cirilo el cotejo que con frecuencia se hace entre Moisés y Cristo. Del cotejo se deduce el aspecto tipológico de Moisés y cómo el Señor realiza eminentemente y superándolas con creces — en sentido más completo — las principales funciones del Liberador de Israel. Bastan los títulos de los capítulos para seguir la traza de la investigación.

Moisés, profecía de Cristo. — Moisés, iniciador de C. — M. necesidad de C. — M. frente a C. — El nuevo Moisés. — La analogía de la sombra; teoría sobre las relaciones entre Cristo y la Iglesia.

El autor se ha atenido en la estructura de su tesis a los cánones de la claridad. Casi siempre leemos al final de cada capítulo un resumen orientador. Lástima, que, como diré enseguida, el estilo no evite las nebulosidades!

Como resultado de la investigación, conocemos con amplitud un capítulo más de la abundante tipología del A.T. que nos es dado admirar no sólo en los Padres de Antioquía sino también en los alejandrinos, sobre todo desde el siglo IV. Los estudios modernos nos van descubriendo la amplitud de esta teología fundada en la tipología y sus profundas raíces, entre las que se ha señalado con razón el influjo judío-cristiano. Nuestro joven autor busca un parangón con la doctrina ciriliana sobre todo en la « Vita Moysis » de S. Gregorio Niseno. La tesis del profesor de Oña nos muestra en el caso de S. Cirilo cuánta ventaja sacaba la antigua cristología de la aportación del A.T., filón que nuestra teología parece haber abandonado casi por completo. A mi juicio, los capítulos V y VI, que puntualizan la « analogía » entre Moisés y Cristo, son los mejor logrados de la tesis. Señalo también, como importante, la nota 11 de la pag. 103. En cambio no me parece tan acertado (pag. 144) hablar de « Moisés frustrado » y « Moisés delator », como si la Ley fuera *suya*. Esos epítetos los atribuye Cirilo a la Ley y no a Moisés.

Hubiera ganado la tesis si la exposición y el estilo hubieran evitado siempre oscuridades que dificultan la fácil y serena lectura. Junto a algunos párrafos brumosos, hay imprecisiones o aparentes contradicciones, como cuando (p. 106) alude a « la norma ciriliana de comentar hechos con hechos, es decir, inevitablemente actores con actores, mediador con mediador ». ¿Son los actores « hechos »? En la p. 108 y refiriéndose a lo mismo, se habla por un lado de « tipología » y por otro de « alegorismo » de Cristo. De vez en cuando tropieza uno en ingratos « barbarismos », como « definitivez » (p. 105) y « absolutez » (p. 107) o en enigmáticas expresiones como un « parecerse asintótico » (p. 129).

Bien escogida y bastante correctamente impresa la bibliografía, aunque noto (p. XI) a propósito de Bardenhewer, « altchristlichen » en vez de *altkirchlichen*, y en la p. XIX « GCS, Die griegischen... » en vez de *griechischen*.

La tesis que reseñamos arguye en su autor buenas dotes de investigador que ojalá sigan dándonos ulteriores frutos!

I. Ortiz de Urbina S. I.

W. Wolska, *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VIe siècle.* Paris 1962, pag. 330 [*Bibliothèque Byzantine.* Études, 3].

Cosma, il celebre autore della « Topografia Cristiana », viene non senza grazia caratterizzato dall'autrice (p. 281), la quale scrive: « Et voilà comment ce marchand éveillé, sachant lire et écrire, prompt à se passioner pour un problème, y est pris pour completer son instruction rudimentaire, qu'il n'avait d'autre moyen d'enrichir que la lecture, sauf évidemment l'enseignement oral de maîtres recontrés au cours de ses voyages ». Ora questo dilettante autodidatta, furbo e intraprendente non è certamente un dottore illustre la cui autorità attiri la ricerca. Ma d'altra parte è un rappresentante della cultura media di un uomo qualunque nella metà del secolo VI. Perciò la sua ideologia è stata esaminata per la prima volta in un'apposita monografia.

Dopo una chiara e breve introduzione la W. studia prima l'unità della Topografia Cristiana, i suoi temi e la sua dipendenza da Teodoro di Mopsuestia. Questa dipendenza proviene dall'immediato contatto di Cosma con Mar Aba I, maestro della Scuola di Nisibi e poi « katholikos » nestoriano. Si aggiungano ancora gli influssi di Tommaso di Edessa e di Ghiwarghis. Questo spiega le somiglianze fra le due « katastasi » del mondo, insegnate del Mopsuesteno, e quella concezione che serve di base alla Cosmografia dell'Indicopleustes, nella quale l'autrice riscontra anche influssi ebraici. Viene in seguito un'indagine sull'atteggiamento di Cosma di fronte alle dottrine elleniche.

Esso si risolve piuttosto in una critica della cosmologia ellenica, anche se nella Topografia si trovano elementi comuni alla filosofia di Aristotile e della Stoa. Nella conclusione si fa il bilancio di tutte le idee che, come in un campione dell'aria bizantina del sec. VI, si trovano nella famosa opera di Cosma. Il quale attraverso Mar Aba avrebbe abbracciato in gran parte le teorie di Teodoro Mopsuesteno, imperanti nella Scuola di Nisibi, diventando quindi un nestoriano moderato e anche negatore del peccato originale.

Si deve essere grati all'autrice per la sua esposizione chiara, serena e basata su una ampia conoscenza delle fonti e della bibliografia, non esclusa quella russa. Certe sue ricerche possono ancora essere approfondite. Talvolta anche qualche suo giudizio sarà discutibile, come quello che nega a Cosma i suoi viaggi nell'India (p. 5-7). Ma la W. ha stabilito una solida piattaforma per ogni indagine intorno alle idee dell'Indicopleustes.

Sia lecito notare che una più ampia comparazione con le fonti antiche porterebbe forse a riconoscere che certe idee di Teodoro e quindi di Mar Aba e di Babai il Grande, messo dall'autrice a confronto con Cosma, non sono esclusive della Scuola Nisibena bensì concetti più antichi e diffusi. Ad es. già Filone (Quaest. Ex. II, 19) propone il Tabernacolo come figura dell'universo (cfr. pag. 48 del nostro libro).

La bella stampa si merita ogni lode.

I. Ortiz de Urbina S. I.

D. M. MONTAGNA, O. S. M., *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII.* (= «Marianum» 24 [1962] 453-543). Extracto, 1963, pp. 110.

Pretende el autor en este estudio — complemento de otro precedente (ibid., 84-128) — reunir los textos primitivos en alabanza de la Madre de Dios, en el período que va del siglo IV al VII en el ámbito de la Iglesia griega. Se dan, por lo tanto, los textos específicamente de *alabanza*, no los de intercesión o súplica, v. gr., que vendrán sin duda luego; toda vez que el primer artículo no fue —al decir del autor mismo — sino un «ensayo de orientación», que en este segundo se completa y metodiza más, y va todo ello dirigido a encuadrar una obra de más envergadura, tiempo atrás acariciada: pergeñar una historia completa de la piedad mariana.

Procede M. paso a paso, con muy buen criterio y erudición vastísima, al corriente de las últimas ricas producciones en el campo de la Mariología. No sé si siempre el cauce de las ideas expuestas es lo suficientemente definido para poder seguirlas sin ninguna confusión.

Digno de toda alabanza es el repertorio de textos recogidos al final (pp. 501-539), cronológicamente agrupados, de todas aquellas piezas marianas que tienen conexión, en los autores griegos, con el misterio de la Encarnación. De ahí el título bien escogido: *La lode alla Theotokos*. Comparando este repertorio con el del estudio precedente se nota positivo progreso. Numérico por de pronto. Ahora las piezas son 43 — 44 contando el apéndice —, allí sólo 25; aquí el texto formal, antes la indicación solamente de su proveniencia y alguna nota bibliográfica; aquí, en fin, diversas correcciones en la atribución de las obras o designación del tiempo en que fueron escritas. Como M. advierte que más bien el repertorio resulta escaso para lo que en realidad pudiera ser, me hace la impresión de que quiere proceder por tanteos antes de lanzarse a una antología completa. Si así es, me atrevería a sugerir una nueva recensión de todos ellos, con un buen cuadro sinóptico, donde se hicieran constar las múltiples diferencias — de número, orden, datación, paternidad, descartamiento — de las dos aportaciones ya publicadas y de la que de nuevo se publicaría.

Es un buen trabajo. Sobre el himno «Acatisto» parece que aún no se ha dicho la última palabra y tal vez M. la pudiera decir.

MANUEL CANDAL, S. I.

M. ALLARD, S.J.-G. TROUPEAU, *Muḥyī al-dīn al-Iṣfahānī. Épître sur l'Unité et la Trinité. Traité sur l'Intellect. Fragment sur l'âme.* Texte arabe édité, traduit et annoté. (= Recherches publiée sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. tome XX.) Beyrouth. Imprimerie Catholique. 1962. In-8°. XXI. 90 S.

Durch diese Arbeit werden drei kleine Texte christlich-arabischer Theologie zugänglich gemacht. Die beiden ersten werden in den Hs

einem Perser aus Ispahan namens Muḥyi-d-dīn zugeschrieben, und von dem in der ältesten Hs unmittelbar folgenden Fragment über die Seele nehmen die Vf. das gleiche an. Die Zeit Iṣfahānī's liegt zwischen Elias von Nisibis (st. 1049), den er zitiert (p. 291), und der ältesten 709 d.H./1309 n. Chr. datierten Hs (Paris arab. 202). Das Fragment und der Traité sur l'Intellecte, genauer *kalām* (spekulativ-theologische Abhandlung) *fī l-ʿaql wa l-ʿāqil wa l-maʿqūl,* denn auch er ist eine trinitarische Abhandlung, finden sich nur in dieser Hs. Für die *risāla fī t-tauḥīd wa t-taṯlīṯ* (positiv-theologische Abhandlung) standen ausser den Bairuter Hss arab. 668.669 (19. Jhdt.) die Leidener Hs arab. 2388 (15. Jhdt.) zur Verfügung.

In der Einleitung (S. IX-XXI) zu Übersetzung (S. 1-35.55-58.63-65) und Textwiedergabe (S. 37-54.59-61.67 f) geben die Vf. ihre Vorstellung von Werden der christl.-arabischen Trinitätslehre. Die für diese charakteristische und weit verbreitetet Auffassung der Hypostasen (*ṣifāt, ḫawāṣṣ, aqānīm*) als *ǧauhar* (Vater), *ʿilm, nuṭq, ḥikma* (Sohn) und *ḥayāh* (Hl. Geist) möchten sie in der Auseinandersetzung mit dem Islam entstanden sein lassen. Damit mag man rechnen, wenn man die genannten, häufigsten *ṣifāt* (Bezeichnungen) als eine Auswahl aus den z.B. Johannes von Damaskus geläufigen ansehen will, wie auch *ḫawāṣṣ* dessen *ἰδιώματα τῆς θείας φύσεως* (S. 6. – MG 94,824) wiedergibt. Mit den Worten des Symbolums Gregors des Thaumaturgen, das Gregor von Nyssa in dessen Lebensbeschreibung aufgenommen hat (MG 10, 984), nennt Johannes (MG 95,12 C) das *Πμεῦμα ἅγιον εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ τελεία καὶ ζωή, ζώντων αἰτία, πηγὴ ἁγία, ἁγιότης* usw. Vom Sohn heisst es (MG 94,849 A), offenbar im Anschluss an (1 Kor. 1,24) *κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον. Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν*, das bei Augustinus (de vita beata 34) als Deus Filius nihil aliud est quam Dei sapientia nachklingt, ebenfalls bei Johannes von Damaskus: *καὶ ἵνα μὴ πολλὰ λέγω, οὐκ ἔστι τῷ Πατρὶ λόγος, σοφία, δύναμις, θέλησις εἰ μὴ ὁ Υἱός, ὅς ἐστιν ἡ μόνη δύναμις τοῦ Πατρός, ἡ προκαταρκτικὴ τῆς τῶν πάντων ποιήσεως*. Aber die Antiphon des Dreifaltigkeitsfestes im modernen römischen Brevier, Te semper idem esse, vivere et intellegere profitemur, könnte auch für die Fassung der christlichen Araber einen westlichen und recht frühen Ursprung fordern. Dem genannten Augustinussatz stehen andere Aussagen, wie [quaelibet persona in Trinitate] sua est memoria, sua sapientia, sua dilectio (de Trin. 1.15.cp.12), die die Wesensgleichheit fordert und in denen, wie in der Lehre von den Appropriationen, der Irrtum abgewehrt wird, der z.B. bei Elias von Nisibis zum Modalismus führte und zu der Behauptung, Christen und Mohammedaner unterschieden sich bloss in der Lehre von der Prophetie (Mašriq 6/1903, 115,13). Da Iṣfahānī es sowohl Monophysiten wie Nestorianern möglichst recht machen wollte (p. 290 f), hätte er, auch wenn dieser Weg nicht gangbar ist, einen weiteren Grund, die « klassische » Terminologie sparsam zu verwenden, war man doch über sie von vorneherein entzweit: persona, *πρόσωπον* (Sabellius), *φύσις* (Cyrill), substantia, *qnômâ, šahṣ*. « In Trinitate a

Graecis una essentia dicitur, tres substantiae, a Latinis una essentia vel substantia, tres personae (Aug., de Trin. l. 6. cp. 7) ». Die Vf. machen sich von der doctrine des théologiens classiques des premiers siècles und der Möglichkeit Iṣfahānīs, sie in den Griff zu bekommen, zu einfache Vorstellungen (S. xvi). Er bedient sich übrigens ihrer Terminologie und versucht sie zu bestimmen. Die Nestorianer sprechen nicht von 2 Personen in Christus (S. xvii), sondern von 2 *kyānê*, 2 *qnômê* und einem *parṣôpâ* (persona). Es kann sein, dass die christlich-arabischen Theologen der islamischen Frühzeit den Muslimen, die auf einen arabischen Koran stolz waren, zunächst nicht mit den syrischen Fremd- oder Lehnwörtern *kiyān* und *uqnūm* begegnen mochten und auf die Formel *ǧauhar wāḥid ḏū ṯalāṯi ṣifāt* griffen. Dass sie früh vorhanden war und als gut trinitarisch verstanden wurde, dürfte die Ablehnung der *ṣifāt al-ma'ānī* durch die Mu'tazila und das notwendige Zugeständnis der *ṣifāt ma'nawīya* bei den Aš'ariten zeigen. Mit *minhāǧ kalāmī* und *mutakallimūn* (S. xii, p. 317, 319) ist, wie gewöhnlich mit diesen Worten, der islamische Kalām gemeint, der auch im Islam seine Gegner hatte, nicht die christliche Theologie schlechthin, welchen Namen Iṣfahānī der melkitischen gäbe. Wie das klar anti-tritheistische *ṣifa*, so war auch *ǧauhar* gut arabisch und geläufig. Ein persisches Lehnwort, bedeutete es zwar zuerst « Edelstein, Perle »; doch prägte man *ǧauharu saifin* synonym zu *firind* « kunstvoll gearbeitetes Schwert (Perle e.S.) » und sagte auch *ǧauharu šai'in* « Wesen einer Sache », das als *mā wuḍi'at* (*ḫuliqat*) *'alaihi ǧibillatuhu* « das, wonach das Gebilde [eines Dinges] gemacht (geschaffen) ist » definiert wurde. Dass dem Wort auch die Bedeutung « Einzelding, οὐσία πρώτη » zukam, zeigt seine Verwendung für « Atom » bei den Atomisten, *ǧauhar fard* oder bloss *ǧauhar*. Die bei Yaḥyâ b. 'Adī (st. 974) vorkommende Dreiheit *'aql, 'āqil, ma'qūl* wird allerdings eine trinitarische Wendung der aristotelischen νόησις νοήσεως sein (Graf 2,236).

Was die Lehre Iṣfahanī's angeht, so finden die Vf. sie nicht bloss très loin de la théologie classique (S. xvi), sondern sogar als modalisme extrémiste (S. xv). Nun werden die Hypostasen zwar (p. 302) *wuǧūh* und *ḥaiṯīyāt i'tibārīya* und *i'tibārāt 'aqlīya* (Betrachtungsweisen und auf subjektiver Anschauung beruhende, gedankliche Anschauungen) genannt. Es heisst « Diese Weisen sind dunkel » usw. Aber nach p. 309 existieren die Hypostasen, unabhängig vom Denken (*fī l-ḫāriǧ*), nicht als individua singularia (*šai' wāḥid*), das gälte nur von der natura divina (*al-ǧauhar*), sondern sie existieren [unabhängig vom Denken] als notwendige Gegebenheiten, an dem, womit sie verbunden sind; im Denken existieren sie [auch] wie vollkommene Wesen, wie die zweiten Substanzen, obwohl sie selbst keine ersten Substanzen sind. Hat man das vor Augen, so wird auch der letzte Satz von p. 311 verständlich: Die göttliche Natur ist allein substantia prima, individuum singulare unter den konkreten Existenzen, die Hypostasen existieren als substantiae secundae nur im Denken, aber die göttliche Natur, die inmitten der konkreten Einzel-

dinge existiert, wird durch sie bestimmt. Wer mit diesen Sätzen Johannes von Damaskus (MG 94,828 D) vergleicht: *'Επινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον. Ἕνα γὰρ θεὸν γινώσκομεν ἐν μόναις ταῖς ἰδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἱότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως, κατά τε τὸ αἴτιον καὶ τὸ αἰτιατὸν καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον, τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν*, oder auch Amphilochius von Ikonium (Fragment XV; MG 39,112 CD) liest: *τὸ γὰρ Πατήρ, Υἱὸς καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τρόπου ὑπάρξεως ἤτουν σχέσεως ὀνόματα*, oder wer Basilius (Adv. Eunomium l. 1. nr. 5. MG 29,520 f) vergleicht: *'Αναιρεῖ τὸ κατ'ἐπίνοιαν θεωρεῖσθαι τοῦ θεοῦ τὸ ἀγέννητον*, der kann, glaube ich, die Abhängigkeit nicht übersehen und wird das Bemühen Iṣfahānī's anerkennen, unter Wahrung aller Gegebenheiten den Tritheismus auf der einen, und den Modalismus auf der anderen Seite auszuschliessen. Seine Lehre mag, durch die Sätze ergänzt werden, dass die Hypostasen alles gemeinsam haben, was der relative Gegensatz nicht verbietet und dass das göttliche Wesen (*ǧauhar*) nicht in sich, sondern den drei Hypostasen subsistiert, aber Modalismus ist sie nicht.

Abschliessend nur noch drei kurze Bemerkungen. Sie möchsten ebenfalls die Aufmerksamkeit bekunden, die wir der Arbeit der Vf. gern zugewandt haben. S. XVIII: Aram. « espérance » ist *sabrâ*; *s* statt *ṣ* verbietet dieselbe Wurzel wie in arab. *ṣabr* « endurance » vorauszusetzen. — S. 1. p. 285: Dass die Einleitungsformel *ḫāliq, ḥaiy, nāṭiq* trinitarisch sein will, ist m. E. nicht zweifelhaft. — S. 21 p. 313 sollte zweimal sa réalité, statt la r. übersetzt sein. Nicht zuletzt, wenn auch ganz am Schluss, seien die Vf. ebenso wie der Verlag des Dankes der am christlichen Osten Interessierten versichert; dieser für die sorgfältige Ausstattung des Buches und den schönen arabischen Satz, jene für die auf den Text verwandte Gründlichkeit und die Mühe der Übersetzung und Interpretation dieser immerhin spröden Materie, die mit gar wenigen aus dem unbelebten Sein genommenen, dürren Begriffen arbeitet. Nur hätten ausser der « klassischen Theologie » auch die griechische Trinitätslehre und die theologische Lage der islamischen Umwelt Iṣfahānī's nachdrücklichere Berücksichtigung erfordert, wo es galt, den christlichen Araber zu verstehen und ihm gerecht zu werden.

R. Köbert S. I.

Liturgia et canonica

Korbinian Ritzer, O. S. B., *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in der christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends* (= Liturgiewiss. Quellen und Forschungen, Heft 38), Münster 1962, xliii + 392 S.

Ce livre qui étudie du point de vue liturgique et juridique la célébration du mariage chrétien pendant le premier millénaire, inspire grande confiance à cause de sa très riche documentation et à cause

du langage prudent, précis et décidé de l'auteur. Certains témoignages sont discutés plus longuement, p. ex. ceux des trois premiers siècles. L'auteur s'inscrirait en faux contre cette phrase: « Il n'y a pas d'allusion précise d'Origène à une célébration liturgique (du mariage), mais tout ce qu'il en dit la suppose. Elle ne fait guère de doute à l'époque, étant donné les témoignages d'Ignace d'Antioche, de Tertullien, et même les accusations de l'Elenchos contre le Pape Callixte » (cf. H. Crouzel, Virginité et Mariage selon Origène, Paris 1962, p. 146). Le P. Ritzer au contaire conclut, avec raison, me semble-t-il, son exégèse de ces mêmes textes par une fin de non recevoir. L'Église pendant les trois premiers siècles a réglé juridiquement et organisé liturgiquement bien des sacrements; quant au mariage, S. Paul en a donné la signification théologique profonde, lui et d'autres en ont tracé les règles morales, mais liturgiquement, rituellement il n'y a rien. Cela ne veut pas dire que le mariage chrétien ne fut pas un sacrement.

Dans cette étude l'Occident a la part principale; cependant le mariage byzantin aussi est traité à fond tandis que celui des autres Églises orientales sert plutôt d'illustration. Pour Byzance les grandes lignes paraissent assez claires: s. Jean Chrysostome ne connait encore que « des prières » récitées par le prêtre à la maison la veille du mariage; s. Grégoire de Nazianze montre le prêtre présent à la maison recevant de la main du père de l'épouse les couronnes qu'il impose. L'imposition des couronnes était un rite connu déjà des païens. Chez les Arméniens elle aurait été célébrée à l'église dès la première moitié du V[e] siècle: le témoignage de Fauste de Byzance (circa 425) est formel; au contraire, elle n'apparait pour la première à Constantinople qu'au mariage de l'empereur Maurice en 582. Cet intervalle d'un siècle et demi fait malgré tout planer quelque doute sur le témoignage de Fauste. La donation des arrhes des fiançailles est un usage des pays orientaux; leur bénédiction liturgique ne remonterait à Byzance pas avant la moitié du VIII[e] siècle; ici le P. Ritzer suit la thèse du P. Em. Herman. Signalons encore pour l'Orient la longue discussion de l'auteur sur l'évolution du droit matrimonial de Justinien à Alexis I Comnène.

Sur quelques points de détail l'auteur me permettra de faire quelques réserves. Tant que sur les Canons arméniens du V/VI s. nous n'aurons pas un examen approfondi, nous ne pourrons pas nous fier aveuglement à leurs témoignages (p. 86). Que la bénédiction des couronnes et leur imposition chez les Nestoriens « dürfte früh in Übung gekommen sein » (p. 94) est affirmé sans aucune référence et me paraît peu probable; je croirais plutôt à un emprunt tardif des Nestoriens aux Syriens leurs voisins; en effet, le rite du mariage ne s'appelle pas chez eux couronnement, et il n'a aucune formule pour l'imposition des couronnes, ni même un moment bien déterminé et fixe pour elle. Le patriarche copte Gabriel ibn Turaik et son rituel ne datent pas du XII[e] s. (p. 99), mais du XV[e]. La coupe de vin qu'aujourd'hui le prêtre présente aux époux byzantins après l'acte du

couronnement (p. 139), ne serait-elle pas celle qu'autrefois on prenait après la cérémonie à la maison? Le début du tropaire *Σύμφωνα καταντήσαντες* est traduit par: die Erfüllung der einstimmigen Wünsche (p. 146); mais le grec doit se lire ainsi: *Νυμφῶνα καταντήσαντες*, ce qui signifie: nous étant approchés de la chambre nuptiale (cf. P. N. Trempelas, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, I, Athènes 1950, p. 75).

Pour l'Occident on peut voir maintenant clairement d'où est venu le rituel actuel du mariage: consentement et rite des anneaux; il a été constitué ainsi en Normandie au XIe s. au moment où commençait la grande élaboration de la théologie sacramentaire des scolastiques.

A. RAES, S. I.

A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents regarding legislation relative to Syrian Asceticism.* Etse. Stockholm 1960, 226 pp.

Le professeur Vööbus présente un recueil très intéressant de règles monastiques syriennes; c'est un apport important à la connaissance de la discipline en vigueur chez les ascètes de cette tradition. A partir des « admonitions » faussement attribuées à s. Ephrem, à propos desquelles l'auteur insiste sur sa thèse de l'anachorétisme du saint (p. 18), et des règles authentiques de Rabbula, dont la tradition manuscrite remonte au 6e siècle, les documents contenus sous le titre de « Monophysite Sources » sont au nombre de seize. Ensuite, le recueil de « Diophysite Sources » contient des règles sous les illustres noms de Marutha, Abraham de Kaškar, Dadišo', Babay, Išo'-bar-Nun et Timothée II. Les règles du Haut-Monastère de Mossoul, ci-incluses, ne sont qu'un règlement pour les écoles.

La préparation de cet ouvrage a coûté a V. plus de vingt ans; il lui a fallu parcourir les bibliothèques de l'Europe et du Moyen Orient pour retrouver les mss. (74 en total) et en obtenir des reproductions.

Une introduction et une traduction anglaise accompagnent chaque document. La traduction était nécessaire, pour mettre ces textes à la portée de tous. Malheureusement, celle présentée ici n'est pas pleinement réussie, soit à cause de l'imperfection de la langue anglaise, où il faut souvent essayer de deviner la pensée, soit très souvent à cause d'une insuffisante fidélité à l'original. Voici quelques échantillons: p. 39, n° 13: « designate (lit. offer) », mieux: « proposer »; p. 44, n° 31: « those who are found in fornication », mieux: « ceux qui vivent en concubinage »; p. 53, n° 2: « a monk who is favorable to a man (lit. accepts the face of a man) », Payne Smith traduit: « who regards outward appearance »; p. 71, n° 1: « a monk who knows Psalms, shall sing », mieux: « le moine qui sait *les* psaumes [par cœur], qu'il chante (c.-à-d. qu'il soit chantre) », (cf. p. 41, n° 20: « que les

'fils du pacte' apprennent *les* psaumes», c.-à-d. le psautier); p. 77, nº 26: « a monk who is sound in his body ... there shall be constant training... », pourquoi le changement de sujet? il s'agit bien du même moine; p. 95, nº 1: « it is not lawful for a monk to take the answers from the gospel (i.e. divine) ... or from the portion (or lot) called the Apostles », ici *petgāmā* (sing.), traduit par « answers », signifie « verset »: « il n'est pas permis à un moine d'omettre un verset de l'évangile ... ou des *pages* appelées des Apôtres »; p. 112, nº 18: « if a monk wants to pray in his cell », mieux: « si un moine veut réciter l'office dans sa cellule »; p. 138, nº 1: « '*ayādā* » mieux « coutume » que « tradition »; p. 138, nº 2; « they shall work (their) weeks everyone equally », mieux: « que tous fassent également le service hebdomadaire »; p. 141,17: « a brother who ... destroys the food », mieux: « un frère qui ... se plaint de la nourriture » (*aph'el* plutôt que *pa'el*); p. 178, nº 5: c'est un contresens que d'interpréter le début du dimanche par « dawn », lorsqu'il s'agit de la vigile de toute la nuit: le dimanche commence le samedi soir; p. 181, nº 15: « services » (*'a'māl*), mieux: « travaux, labeurs », au sens ascétique; p. 187, nº 1: « scholars » désigne-t-il en anglais un maître d'école?; p. 187, nº 2: «the functionnaries shall exhibit a pedantic care», ou, tout simplement: « le soin (*'ināya*) en revient aux surveillants (*šahhārīn*) »; p. 187, nº 3: « in the service of the altar (*bi-rasmi l-madbaḥ*), every month one of the priests shall perform the service of the altar (*yaḫdumu l-qankānūṯ*) without the deacons», mieux: «il y aura en charge de l'autel un des prêtres chaque mois, qui fera l'office de sacristain, sans diacres» (lire قنكا يوث abstrait de ܩܢܟܢܐ = sacristain, au lieu de قنكا نوث); p. 188, nº 7: « and those who are through with the *mautba* and the prophets»; le texte dit «*bet mautbā*» (ou plutôt *bet mautbē*), ce qui indique certains livres de l'A.T. (cf. W. Wright, *Catalogue of Syriac Mss. in the British Museum* I, col. 10), acception qui ne figure pas dans le glossaire p. 224; p. 202, nº 14: « if a monk cannot well read but can use liturgy (lit. worship) », mieux: « si un moine ne sait pas bien lire mais sait bien servir à la liturgie (*yušammiš*) ». Le glossaire à p. 224 contient quelques définitions peu précises, p. ex. *madraša*: « an artful composition, a song sung with a double chorus », mieux: « poésie didactique, chantée souvent par les 'filles du pacte', où le peuple répond par un refrain ('*unnaya*) »; *mautba*: « a habitation », (mieux: « a sitting, session, *κάθισμα* »,), part of a service sung sitting», et par extension, un certain nombre de psaumes, qu'on chante debout, et, la poésie qu'ensuite on chante assis, mais non «a division of the Psalms »; *qūnāon*: pourquoi cette curieuse vocalisation? s'il s'agit du syriaque (cf. *bēt de-qūnāon*) on vocalise ordinairement *qanōnā*.

Le Service que V. a rendu aux orientalistes en publiant ces textes est considérable; c'est dommage que la traduction ne permette pas aux non-orientalistes de les utiliser en toute confiance.

J. Mateos S. I.

Josip Vrana, *L'Evangéliaire de Miroslav. Contribution à l'étude de son origine*; 8°, 211 pages (4 Annexes). Mouton & Co. S-Gravenhage 1961 (Slavistic Printings and Reprintings, edited by C. H. Van Schooneveld, Stanford University, XXV).

Der Autor, Lektor der Philosophischen Fakultät der Universität Zagreb, setzt einfach voraus, dass man auch im Ausland ohne weiteres weiss, was « l'Évangéliaire de Miroslav » ist. Um die Bedeutung des von ihm untersuchten aber vorher nicht genügend beschriebenen Denkmals hervorzuheben, führen wir die Worte V. Wondraks an, der hierzu berichtet: « ... Ein wahrhaft königlicher Prachtcodex, der gegen das Ende des XII. Jhd. für den Fürsten von Chlum (Chum, später Hercegowina) *Miroslav* von einem Diakon *Gligorije* (*Grigorije*) geschrieben worden war. Er weist schöne Ornamente und Initialien auf, worin sich zum teil westlicher Einfluss zeigt. Die serbische Redaktion ist hier noch nicht ganz durchgeführt... In graphischer Hinsicht nähert er sich den Denkmälern mit bosnischer Schrift. Das herrliche Denkmal befand sich im serbischen Kloster Chilandar auf dem Athos. Im J. 1896 schenkten es die Mönche dem serbischen König Alexander, auf dessen Veranlassung es dann faksimiliert von *Ljub. Stojanović* herausgegeben worden ist (1897). Es ist dies eine der prachtvollsten Ausgaben, die wir überhaupt haben » (*Kirchenslavische Chrestomathie.* Göttingen 1910, C) Serbokroatisch-kirchenslavisch, ... Cyrillische Denkmäler, 1; S. 124).

Über dieses hervorragende byz.-slavische Evangeliar haben schon mehrere bedeutende Gelehrten — Ljub. Stojanović, St. M. Kuljbakin, A. Belić, Lazar Mirković — geschrieben und seine paläographischen, linguistischen, künstlerischen und liturgischen Eigenheiten geschildert. Trotzdem blieben noch manche, mit seiner Eigenart gegebene Probleme entweder unrichtig gestellt oder nicht genügend gelöst. Dr. Vrana untersucht es deshalb von neuem, und zwar « en étendu et en profondeur ». Er bemüht sich die historischen Umstände festzustellen, in denen das Denkmal entstanden ist, wie auch seine Eigenart nach Inhalt, Text, Schrift, Orthographie, Ornamentik und Miniaturen, sei es an ihm selbst, sei es im Vergleich mit den anderen altslavischen Evangeliarien (Savina kniga, Ostromiranum) und Tetraevangelien (Assemanianum, Marianum, Zographense) nach Möglichkeit zu klären. Mehrere paläographische und slavistische Beiträge, die er seit 1952 veröffentlicht hatte, erlaubten ihm bei dieser vielseitigen und verwickelten Forschung einige neue und wichtige Ergebnisse zu erzielen.

Unter anderem hat Vrana festgestellt, dass das Miroslavanum mit dem Savanum wesentlich verwandt ist und mit ihm gemeinsame frühslavische Vorlagen hat. Eine von seinen nächsten Vorlagen stammt aus Nordbulgarien; mazedonische Einflüsse hingegen sind in ihm kaum zu merken. Was die Anordnung der Perikopen-Lesungen betrifft, hat das Miroslavanum mehr als 120 Lesungen, die von der Ordnung der offiziellen byz.-slav. Liturgie abweichen. In seinem Meno-

logium finden sich fast alle, in den anderen altslavischen Evangeliarien angegebene Feste; es verzeichnet aber auch elf andere Feste, die direkt den griechischen Kalendarien entnommen sind. Diese neuen Festtage und die sorgfältigen, ihnen im Menologium hinzugefügten Alleluia-Stücke bezeugen, dass die nächsten Vorlagen des Miroslavanum nach der altslavischen Epoche (etwa nach der Mitte des XI. Jhd.) entstanden sind und schon vor seiner Abfassung ständig im liturgischen Gebrauch waren. Das Miroslavanum weist dazu einige untrügliche Merkmale des westlichen katholischen Einflusses auf. All das zeigt, nach der Auffassung des Autors, dass das Miroslavanum in einem Gebiete geformt wurde, wo die Gläubigen des byz.-slav. Ritus ausserhalb des, vom Kpler Patriarchate liturgisch beeinflussten Bereiches standen und im religiösen Leben eigene Wege gingen. Ein solches Gebiet war damals gerade das Fürstentum Hum, dessen Bischof ein Suffragan des Erzbischofs von Ragusa-Dubrovnik war. Dorthin weisen auch einige volkssprachliche Elemente im Text des Miroslavanum und seine Ausschmückung. Dort wurde tatsächlich das vorliegende Exemplar von einem mehr an die lateinische Beneventana als an die kirchliche Kyrilliza gewohntem Schreiber kopiert. Dies zeigt der Autor im zweitem Teile seiner Abhandlung, auf dessen Ergebnisse wir hier nur verweisen können.

Wertvoll, besonders für die Liturgiker, sind in den Anhängen die Tabellen, in denen unter verschiedenen Aspekten Vergleiche mit den wichtigsten altslavischen Evangelientexten (Assemanianum, Ostromiranum, Savanum, Miroslavanum) angestellt werden. Tabelle I: Différences dans les leçons aux jours de l'année ecclésiastique; II: Les variantes dans le Pater vieux-slave; III: Calendrier des fêtes des évangéliaires vieux-slaves; IV: Les alléluias pour les jours de l'année ecclésiastique.

Als Aufgabe einer weiteren und tieferen Erforschung dieses Gebietes, gibt Vrana den Vergleich aller altslavischen Evangeliarien mit ihren griechischen Originalen der entsprechenden Zeit an. Als auf ein grundlegendes bibliographisches Hilfsmittel für diese Arbeit kann jetzt hingewiesen werden auf: J. Mateos, S. J., *Le Typicon de la Grande Eglise.* Ms. Saint-Croix, n° 40, Xe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes. Tome I: Le cycle des douze mois; pp. xxv-389. — Tome II: Le cycle des fêtes mobiles. — Index (biblique, des fêtes des Saints et des commémoraisons, topographique, des tropaires, liturgique). Orientalia Christiana Analecta 165, et 167. Roma 1962 et 1963.

Auch die Historiker können im rezensierten Buche neue Erkenntnisse und nützliche Anregungen finden. Der Autor schliesst seine Monographie mit der Bemerkung, dass das Evang. Miroslavanum auch eine historische Quelle ist, « dont la signification pour l'étude de la plus ancienne histoire culturelle de Hum et des régions limitrophes n'a pas encore été assez appréciée » (168). Als Ergebnis seiner Untersuchung stellt er mehrere historische Tatsachen fest, hält sich aber für unberufen, die von ihnen hervorgerufenen Probleme zu lösen.

Diese historische Arbeit überlässt er den Historikern. Um zu zeigen, wie interessant die mit dem Miroslavanum verbundenen historischen Probleme sind, führen wir einige an: 1) Wann, wie und auf welchem Wege drang die bulgarische Prägung der byz.-slav. Liturgie bis in das Fürstentum Hum vor? Wie es scheint, während der Herrschaft des Zaren Samuel; cfr: DOMINIK MANDIĆ, *Osnutak dubrovačke nadbiskupije*. Hrvatska Revija, IX. Buenos Aires 1959, 147-161. – 2) Wann wurden mehrere Feste direkt aus den griechischen Kalendarien in die Vorlage des Miroslavanum aufgenommen? Wohl um die Mitte des XI. Jahrhunderts, als der Fürst von Zachlumien Ljutovid Strateg des byzant. Thema Serbien war; cfr.: V. LAURENT, A. A., *Le thème byzantin de Serbie au XIe siècle*. Révue des Études byzantines. Tome V, Paris 1957, 185-195, und JOSIP VRANA, *Isprave zahumskih vladara iz XI. i XII. st. o Babinu Polju na otoku Mljetu*. Historijski Zbornik, XIII. Zagreb 1960, 155-166. — 3) Warum blieb das Miroslavanum den Serben dermassen fremd, dass sie es bei ihrem Gottesdienst überhaupt nicht brauchen konnten? Wahrscheinlich, weil es nach Geist, Sprache, Schrift und Schmuck ein katholisches, südkroatisches liturgisches Denkmal war, — wie es aus den beiden Redaktionen des zeitgenössischen sog. « Ljetopis popa Dukljanina » zu schliessen wäre, — der lateinischen, cap. IX, XXVIII, XXX; der kroatischen, cap. VIII-IX (Ausg. F. Šišić.... Beograd-Zagreb 1928, SS. 306, 324, 327, 392-393; über die dortige Kyrilliza als « kroatische Schrift », ibid., SS. 268-269). Es wäre nicht übel, auf diese und ähnliche Probleme in speziellen Erörterungen näher einzugehen.

Vrana hat sich mit seinem hier dargestellten Buch als ein, auf dem Gebiete der kirchenslavischen Textgeschichte begabter Forschergeist erwiesen. Es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, dass, im Bereiche des kyrillo-methodianischen Schrifttums und der Erforschung der wechselsvollen kulturellen Beziehungen zwischen Byzanz und den Bulgaren, den Serben und den südlichen Kroaten, seine « contribution à l'étude de l'Évangeliaire de Miroslav » zu den besten und weitere Forschung am meisten anregenden Monographien der letzten Jahre gehört. Der Direktor der « Slavistic Printings » hat sich bei der Aufnahme dieser Schrift in seine geschätzte Sammlung wiederum für die Förderung der slavistischen Forschung verdient gemacht, desgleichen der Verlag Mouton & Co., der sie so schön und übersichtlich herrichten liess. Die daran interessierten Leser werden dies wohl zu schätzen wissen. S. SAKAČ, S. I.

JOSEPH SCHÜTZ, *Das handschriftliche Missale illyricum cyrillicum Lipsiense*. I. Band: *Philologisch-linguistische Monographie*, 8°, XVI + 323 Seiten. — II. Band: *Phototechnische Reproduktion des Kodex*, 8°, IX + 550 phototechnisch reproduzierte Seiten. Bibliotheca Slavica. Otto Harrassowitz. Wiesbaden 1963.

In diesen zwei stattlichen Bänden wird der Kodex Slav. 4.2 der Leipziger Stadtbibliothek möglichst originaltreu vorgelegt und muster-

haft allseitig erläutert. Es handelt sich um ein vortridentinisches volkssprachlich-kroatisches, mit der sog. «bosnischen» Kyrilliza geschriebenes Lektionarium, das die Perikopen aus alt- und neutestamentlichen hl. Büchern enthält, wie sie im Verlaufe des römischen Kirchenjahres gelesen werden, und um die Mitte des letzten Drittels des 15. Jahrhunderts auf dem Staatsgebiet der Rep. Ragusa-Dubrovnik von den Franziskanermissionaren redigiert wurde. Dort war es noch um das Jahr 1678 ausserhalb des Stadtgebietes im Gebrauch. Hernach gelangte der Kodex in den Besitz des aus Split gebürtigen Priesters Ivan Paštrić (Johannes Pastritius), der als Professor am *Kolleg* der römischen Kongregation zur Glaubensverbreitung im J. 1688 beauftragt wurde, eine neue Ausgabe des *kirchenslavischen* Missale illyricum *glagoliticum* vorzubereiten. Da ihm ein solches volkssprachliches Lectionarium *cyrillicum* zu diesem Zwecke überhaupt nicht dienen konnte, es aber doch « tum ex antiquitate tum ex scripturae characteribus » wertvoll war, schenkte er den Kodex im J. 1699 seinem Freunde, dem Leipziger Ratsbibliothekar Gottfried Christian Goetze, der ihn später der Ratsbibliothek überliess. Daher auch sein Name. In seiner Eigenart steht dieses Lectionarium Ragusino-Lipsiense einzig da.

Wenn man im II. Band einige Hunderte von schwer lesbaren Seiten überschaut, wo noch dazu der Titel mit sonstigen konkreten Angaben fehlt, staunt man über die wissenschaftliche Gewandtheit des Autors, der aus einem dermassen schwierigen Forschungsobjekt so viele neue und brauchbare historische, liturgische, paläographische und linguistische Kenntnisse herauszuholen imstande war. Bei näherem Überprüfen des Dargebotenen findet man, dass die scharfsinnig entdeckten Ergebnisse auch gut begründet und übersichtlich geordnet sind. Es ist dem Autor z.B. gelungen, die von Jovan Radonić angestiftete Verwechslung zwischen *Ivan* und *Jeronim* Paštrić zu beseitigen (I., S. 4-7). Zu seinen Ausführungen ist nur zu bemerken, dass Ivan Paštrić kein Mitglied der Gesellschaft Jesu (« SJ ») war, wie er auch nicht der «Theologiae polemicae lector» bei der *Kongregation* de Propaganda Fide, sondern bei ihrem *Kolleg* oder der philos.-theol. Hochschule war. Beachtenswert ist der aufschlussreiche Abschnitt über die « presbyteri sclavici » und die « presbyteri chiurilize » der ragusanischen Geschichtsquellen, auf den wir hier nur kurz verweisen können (I, SS. 302-310).

« Die Bedeutung des Kodex », betont der Autor — vorwärts blickend, rückwärts schauend —, « liegt darin, dass er eine entschieden wichtige sprachliche Quelle ist und das Zeugnis eines frühen Versuchs gemein-serbokroatischer Prosa mit weitreichendem Geltungsanspruch. Genetisch ist er ein gediegener Spross des liturgischen Schrifttums des dalmatinischen Raumes, das mit seinen Anfängen bis in die unmittelbare nachkyrillomethodianische Zeit zurückreicht. Zunächst in Glagoliza allein vorhanden, erfährt dieses Schrifttum an den Nahtstellen und Berührungsflächen mit den Geltungsbereichen des lateinischen und kyrillischen Duktus eine graphische Umsetzung. Und

Hand in Hand damit vollzog sich im Verzahnungsgürtel der grossen Mundartgebiete zuweilen auch eine sprachliche Anpassung an den betreffenden Dialekt. Das konnte — wie im vorliegenden Falle — in einer in vieler Hinsicht gelungenen Vulgarisierung gipfeln, woraus dennoch deutlich wird, dass kein Bruch mit der Tradition und folglich kein absoluter Neubeginn, der allein auf der Vulgata beruhte, vorliegt » (II, S. VII).

Daran, dass das Lectionarium Ragusano-Lipsiense eine Kette in der Entwicklung gemeinkroatischer Prosa bildet, kann nicht gezweifelt werden. Kann man aber, auf Grund geschichtlicher Quellen und Tatsachen behaupten, dass es auch auf die Ausbildung der gemeinserbischen Prosa eingewirkt hat? Gerade zur Zeit der Entstehung dieses Kodex hielten sich in Dubrovnik zwei deutsche Palästina-Pilger auf, Joh. Graf zu Solms und Arnold Ritter von Harff. Für beide ist Ragusa eine kroatische Stadt und autonome Republik. Nach Solms, 1483, liegt « Ragusa in Sclavonia, einer Provinz des Königreichs Croacie » (zit.: P. MATKOVIĆ, *Putovanja po Balkanskom poluotoku*; Rad. Jug. Ak., 42, 1878, 177, und bei DOM. MANDIĆ, *Crvena Hrvatska*, Chicago 1957, 244). Von Harff schreibt: « ..... dese stat lijcht in dem koenynckrijch van Croatijen ind men spricht alhie slaueneske spraiche..... der spraiche ich etzliche woerde behalden haine ». Mehrere von diesen Worten führt er auch an (*Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff*... in *den Jahren 1496 bis 1499*, hrsg. von Dr. E. VON GROOTE. Cöln. 1960, S. 64). Es wäre interessant, die von ihm angeführten Beispiele der ragusanischen « slaueneske spraiche » mit denjenigen unseres Kodex zu vergleichen. Es wäre auch nützlich zu untersuchen, ob und inwieweit unser Denkmal mit dem « Evandjelje kneza Miroslava », das zwei Jahrhunderte vor ihm auf dem benachbarten herzegowinischen Gebiet entstanden ist, in Beziehung steht. Cfr. JOSIP VRANA, *L'évangéliaire de Miroslav*. Contribution à l'étude de son origine. Ś.-Gravenhage 1961 (Rezensiert hier, S. 489).

J. Schütz hat seine zwei Bände als Habilitationschrift auf Empfehlung der Philosophischen Fakultät der Universität München mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedrukt. Aufrichtige Wünsche dem tüchtigen Forscher. Dank und Anerkennung allen denen, die zur Veröffentlichung dieser wichtigen philologisch-liturgischen Untersuchung und Quelle verhalfen.

S. SAKAĆ S. I.

ODON CASEL, *Faites ceci en mémoire de moi*, traduit de l'allemand par J. C. DIDIER, « Lex orandi », nº 34, Editions du Cerf, Paris, 1962, 184 pp.

Cet ouvrage, tel qu'on nous l'offre aujourd'hui et qu'il parut dans l'édition originale (*Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, VI, 1926, p. 113-204), est un dossier, un dossier compact et riche. Comme l'a-

voue lui-même le traducteur dans la Postface, le lecteur regrettera d'abord qu'il n'eût pas été traduit plus tôt, au temps où, par exemple, le P. Roguet, O. P. offrait au public français *La clef de la doctrine eucharistique* de Dom Vonier, en 1942. A cette date en effet et depuis lors, il eût été un stimulant pour l'étude de la théologie casélienne. Souhaitons que la présente traduction parvienne à réparer ce retard.

Car si l'on comprend que, dans un article de Revue, un auteur fasse l'essai d'une théorie d'importance en alignant ses documents, étayés d'un commentaire encore réduit, la tentative devient plus risquée quand cet article-dossier devient un livre: ce qui est ici le cas. Le *Mysterium fidei* du P. de la Taille, auquel renvoie souvent Casel, pouvait peu avant lui se permettre des pages et des chapitres de citations: ces documents faisaient corps avec une pensée fortement structurée et clairement exposée. Ici, par contre, la pensée théologique n'est qu'esquissée. Au début, quatre pages hâtives sur le rapport de l'anamnèse à l'acte sacrificiel: c'est à peu près tout pour le chapitre consacré à la liturgie; n'est-ce pas trop peu pour la thèse à appuyer? Quant au chapitre beaucoup plus long, réservé aux Pères et aux théologiens, il comporte une simple « digression » spéculative sur la notion hellénique de mystère et son rapport avec le culte chrétien (pp. 58-68); puis, pp. 143-166, un aperçu de ce que l'on pourrait appeler les incidences de « l'esprit germain » sur le développement de la théologie des sacrements. Enfin, la conclusion (pp. 165-175). Au cours de ce dossier, les intuitions, les aperçus et jugements neufs ne manquent pas. Mais l'attention faiblit, qui n'a pas le loisir de se reprendre dans un exposé théologique organique et dépouillé. En fermant ce livre, on rêve de l'exposé limpide de Dom Vonier. Et l'on se demande si une courte préface, situant cet ouvrage dans l'ensemble des œuvres de Casel, n'aurait pas eu l'avantage d'aviser le lecteur de ce qu'il peut ici attendre et chercher.

Pourtant, le traducteur, J. C. Didier — auquel on doit la traduction de l'indispensable Filthaut, *Théologie des Mystères* — et les éditeurs — qui ont le grand mérite de mettre entre nos mains un texte presque introuvable – ont fait merveille. Les deux chapitres du livre ont des titres qu'ils n'avaient pas dans l'article du *Jahrbuch*. Les paragraphes longs et massifs ont été divisés en petits alinéas heureusement et intelligemment coupés. Les références ont été complétées par des citations entières. A l'occasion on a fait état d'éditions ou de traductions plus récentes. Le lecteur français sera heureux de se voir rappeler que la première édition de la *Liturgiarum Orientalium Collectio* de Renaudot parut à Paris en 1716 (p. 17, n. 3). On aurait pu, malgré tout, mentionner aussi l'édition de Francfort (1847), dont se servait Casel et qui est connue et utilisée même en France, aujourd'hui.

L. LIGIER, S. I.

Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums von E. Hammerschmidt, P. Hauptmann, P. Krüger, L. Ouspenskij, H. J. Schulz (= Symbolik der Religionen, X) Stuttgart, Hiersemann, 1962, XI + 280 S.

Le titre du livre ne laisse pas soupçonner suffisamment son contenu. On y distingue les Églises orthodoxes et donc le rite byzantin d'un côté, toutes les autres Églises orientales et leurs rites de l'autre. Le symbolisme dont il s'agit est surtout celui des cérémonies liturgiques, mais ce point de vue n'a pas été compris et exécuté par les savants collaborateurs de ce manuel de la même façon. Cette inégalité n'empêche pas que chaque contribution ait sa propre valeur.

Le prof. Schulz traite longuement des rites de la sainte Liturgie byzantine; il la fait précéder d'une étude neuve et originale sur l'interprétation symbolique que lui ont donnée tour à tour Théodore de Mopsueste, le ps. Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, le patriarche Germanos, Théodore d'Andide, Nicolas Cabasilas et Syméon de Thessalonique; c'est la première fois, si je ne me trompe, qu'on nous donne une vue d'ensemble, présentée organiquement, sur ce sujet. Avec une compétence consommée L. Ouspenskij, après une introduction iconologique, explique le symbolisme d'une église, de la pierre fondamentale, de sa division tripartite, des peintures murales et des icones.

Au rite byzantin se rattache encore le chapitre du prof. Hauptmann sur les sectes russes: vieux-croyants, chlysty, skopcy, duchoborcy, molokany et baptistes; la dernière section parle des partisans grecs de l'ancien calendrier; sur toutes ces communautés on lit une brève histoire et un exposé succinct de leurs doctrines et de leurs rites.

Dans la deuxième partie du livre, P. Krüger présente la « Symbolik der syrischen Kirchen » insistant surtout sur leurs doctrines théologiques, E. Hammerschmidt la « Kultsymbolik der koptischen und der äthiopischen Kirche » s'arrêtant davantage aux rites, et le même en collaboration de J. Assfalg donne « ein Abriss der armenischen Kultsymbolik ». Les auteurs ont visé à la concision et à la précision fournissant de nombreuses références.

Chacun des chapitres du livre est accompagné d'une bibliographie; à la fin on trouvera les registres des noms propres, des choses et de la Bible. Il est évident que dans les données si nombreuses présentées par les différents auteurs on pourrait relever quelques inexactitudes, mais dans l'ensemble le prof. Hammerschmidt a réussi à nous livrer un manuel sérieux sur les liturgies orientales.

A. Raes, S. I.

Mons. Cassien. Dom Bernard Botte, *La Prière des Heures* (= Lex orandi, n°. 35), Paris, Ed. du Cerf 1963, 334 pages.

Ce livre contient les conférences prononcées à la huitième Semaine Liturgique de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge

à Paris (1961). Le thème, la prière quotidienne de l'Église, était un peu plus large que n'aurait été celui des heures de l'office divin. Le prof. Joachim Jeremias parla de la « prière quotidienne dans la vie du Seigneur et dans l'Église primitive » et montra clairement que ce n'était plus le Shema' ou la Tephilla que récitaient les chrétiens trois fois le jour mais le Pater que le Christ avait révélé. Il essaya aussi d'établir que tout comme dans le judaïsme contemporain et dans la vie privée de Jésus, la coutume des trois heures de prière était fidèlement observée dans la communauté chrétienne primitive: matin, après-midi, soir. Sur ce dernier point l'abbé Kurt Hruby, parlant des « Heures de prière dans le Judaïsme à l'époque de Jésus » apporta un correctif: la prière de l'après-midi avait disparu ou avait été absorbée par celle du soir qui en certaines circonstances pouvait être très avancée dans l'après-midi. Il s'appuya surtout sur le fait que les prières à la synagogue correspondaient à celles du temple de Jérusalem et qu'ici il n'y avait que deux sacrifices par jour, matin et soir. Resterait ouverte la question de savoir ce que les Juifs faisaient en privé.

Au IIIe siècle, selon la « Tradition Apostolique » les chrétiens auraient dû prier sept fois par jour: au matin, la 3e, la 6e, la 9e heure, au moment du coucher, à minuit, au chant du coq. Comme le fait remarquer Dom B. Botte, ces préceptes ne pouvaient regarder que la prière privée; ils ont pu aider à fixer les heures de l'office divin.

Trois conférences traitaient directement des liturgies orientales. La liturgie de Jérusalem avec ses vigiles et son année liturgique nous est connue par l'*Itinerarium* d'Égérie et par les vieux lectionnaires arméniens, celui de la Bibl. Nat. de Paris, du Ve s., traduit par Conybeare en 1905, et celui du Couvent de Saint-Jacques de Jérusalem, traduit par Dom Athanase Renoux (Le Muséon, 1961, p. 361-385), auteur de la présente conférence. Deux points particuliers sont à retenir: la fête de l'Ascension qu'Égérie est allée célébrer à Bethléem, et qui est absente dans le manuscrit mutilé de Paris, n'a pu être, quant au lieu de la célébration, qu'une exception et pour l'expliquer on a une bonne conjecture: elle apparaît comme se célébrant au Mont des Oliviers dans le manuscrit de Jérusalem. Ensuite, le terme « gobala » dont l'origine reste incertaine et dont la signification était obscure, doit s'entendre d'une sous-division du psautier, l'équivalent de la « stasis » byzantine et du « marmitha » chaldéen; seul le premier des trois psaumes qui constituent un « gobala » est indiqué.

Le Rév. P. Alexis Kniazeff a étudié « la lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin »; il expose d'abord brièvement les faits: quelles sont aujourd'hui les lectures bibliques prescrites à la Liturgie, aux vêpres, aux matines, aux petites heures, et comment sont-elles réparties; ensuite, il donne une histoire du cycle de lectures qui regarde le propre du temps. L'auteur a utilisé aussi les travaux d'excellents liturgistes russes d'avant la guerre, entre autres I. Karabinov; cependant ces travaux datent, et aujourd'hui on n'oserait plus présenter certaines de leurs trop faciles

généralisations, p. ex. que le système byzantin de lectures à la Liturgie, tout comme le système nestorien, ont été élaborés sur la base d'une tradition commune, celle de l'Église d'Antioche. Retenons la conclusion de cette large étude: si la place que tiennent les lectures bibliques dans le rite byzantin est assez restreinte, sa liturgie reste foncièrement biblique dans le cycle de ses fêtes et dans son hymnographie qui est pour une bonne part un commentaire théologique de faits scripturaires.

Le P. Juan Mateos a traité de « l'office divin chez les Chaldéens », du nombre de ses heures, de leur structure et de leur antiquité. Si quelque passage à allure technique peut paraître difficile, tous aimeront lire les dernières pages où l'auteur montre l'importance du rite chaldéen pour l'histoire de l'office divin en général. Le célèbre professeur Baumstark, s'il avait pu entendre cette conférence, en aurait joui doublement, de voir employée avec succès et son intuition sur l'office cathédral et sa méthode de liturgie comparée.

Voici le titre des autres conférences: « La prière dans le Nouveau Testament (Mons. Cassien), « Les psaumes, prière chrétienne, témoignages du IIe siècle (prof. B. Fischer), « La prière des moines au temps de Jean Cassien » (dom O. Rousseau), « L'Opus Dei dans la Règle de saint Benoît » (dom B. Capelle), « La place des lectures bibliques et patristiques dans l'Office latin » (dom H. Marot), « La réforme anglicane de l'Office divin » (Rev. H. Brandreth), « L'Office quotidien à Taizé » (Max Thurian), « Les Offices du matin et du soir de l'Église anglicane » (Rev. Douglas Webb).

Toutes ces conférences sont le résultat d'études sérieuses; par leur ensemble elles manifestent excellemment l'esprit de charité chrétienne qu'on respire avec une réelle joie aux « Semaines liturgiques de Saint-Serge ».

A. Raes, S. I.

Historica

Michael Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom und Byzanz*, Studia Judaica: Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, Band II, xv + 290 S., Berlin 1962, Walter de Gruyter & Co., DM 38.

Cet ouvrage, écrit dans un allemand limpide, est la traduction d'un livre déjà ancien publié en hébreu en 1944-1946. Il traite d'une période bien délimitée dont il clarifie la complexité: l'histoire des Juifs, notamment en Palestine, depuis la révolte de Bar-Kochba jusqu'à la conquête arabe.

Après une brève introduction qui résume les temps antérieurs (de l'époque perse à la révolte de Bar-Kochba), il condense en douze chapitres une histoire que nous résumerons ici en deux périodes.

La première, où les facteurs économiques et politiques ont la priorité, gravite autour de Rome et traite des rapports des Juifs avec l'empire avant Constantin (pp. 33-135). Après la répression douloureuse de la révolte, les empereurs et les Juifs eux-mêmes cherchent un *modus vivendi*. De là une période de compromis assez heureuse. Mais cet équilibre provisoire fut bientôt ébranlé par une crise économique et politique qui conduisit au déclin du prestige impérial, à l'affaiblissement des institutions juives et à la décadence du judaïsme palestinien par rapport à celui de Babylonie. — Vient ensuite ce que nous appellerons la seconde partie: consacrée aux rapports entre le judaïsme et le christianisme, elle gravite autour de Byzance. Cette période, marquée d'abord par une progression de l'hégémonie chrétienne en Palestine (pp. 159-188), culmine bientôt, après la réaction momentanée de l'empereur Julien, dans ce que l'auteur appelle « la grande offensive contre les Juifs et le judaïsme dans les années 383-438 » (pp. 209-232). Attitude qui se prolonge dans les années suivantes, malgré la « division du camp chrétien » (pp. 232-246). Puis, après la période de Justinien, elle cesserait par la disparition de l'influence de Byzance en Palestine après la conquête perse et la conquête arabe (pp. 257-279). Douloureuse et émouvante histoire où l'on voit les Juifs de Palestine se soulever périodiquement contre l'empire devenu chrétien et tendre imprudemment la main aux Parthes et aux Arabes qui, à peine en place, se retournent contre eux.

Grâce à une érudition heureusement dominée, cet ouvrage apporte beaucoup au lecteur. Il excelle à tirer des sources des tableaux concrets de la situation démographique et des conditions économiques de la Palestine de l'époque. Avec intelligence l'auteur expose les raisons du compromis tenté entre les Juifs et l'empire (pp. 43-45). Avec chaleur il souligne ce qu'il appelle le miracle de la résistance à l'hellénisation (pp. 8, 73-75, etc.), entendue évidemment de la résistance à l'ancienne religion gréco-romaine (p. x). Il explique non sans bonheur l'explosion de l'idée messianique au temps d'Hérode (p. 9) et ses résurgences périodiques. Mais il insiste plus encore sur ce qui fut un facteur essentiel d'unité et d'équilibre, l'institution du Patriarcat juif qui, devenu l'autorité religieuse suprême, représentait officiellement les Juifs devant Rome et ses gouverneurs (pp. 53-61, etc.). Cette influence, d'abord prépondérante, baissa bientôt par rapport à celle du rabbinat jusqu'au jour où elle finit par disparaître au cours de la période suivante (pp. 227-232). Quant aux rabbis, jalousés longtemps par les masses pour leurs privilèges (p. 62), ils virent croître leur faveur du jour où ils furent touchés par les prestations de l'impôt (p. 116). S'alliant alors aux Zélotes, ils firent figure de résistants devant l'empire, en opposition au Patriarcat dont l'attitude trop conciliante amena bientôt le déclin (pp. 112-120). Tout au long de cette période de compromis, le prosélytisme, officiellement interdit, continua à se développer, bien que l'opinion le jugeât fort différemment. Tandis que les uns disaient avec R. Helbo: « Les pro-

sélytes sont pires que des lépreux » ou répétaient: « ils ont encore entre les dents de la viande de porc » (p. 83), une autre école cherchait à élargir les frontières du judaïsme et voyait dans le prosélytisme le but providentiel de la diaspora (p. 82).

Quant à la seconde partie du livre, elle témoigne des mêmes qualités aussi longtemps qu'elle se limite aux premiers contacts entre Juifs et Chrétiens et à l'analyse des événements. Le ch. VI contient de bonnes pages sur les « *minim* »; sur la période de Bar-Kochba, après laquelle le judaïsme aurait perdu l'espoir de convertir les Judéo-chrétiens et prononcé la séparation d'avec les *minim*, selon le mot de R. Aqiba: « Les *minim* n'ont plus de part au royaume des cieux » (p. 143). Par contre, vers la même époque, le christianisme aurait repris l'initiative du dialogue et cherché à convertir: avec Justin la discussion s'amplifie, mais s'arrêterait avec lui. L'avenir de l'Église est en effet du côté des païens; les Juifs n'apparaîtraient plus pour elle que comme des « témoins de la vérité » (p. 152). On retiendra aussi plusieurs bonnes mises au point historiques (notamment sur le soulèvement contre l'empereur Gallus, p. 177), des pages précieuses sur l'aventure trop peu connue des rois juifs Himjarites en Arabie (p. 253), des jugements équitables sur la foi de Constantin et sur son sens politique (pp. 162-166, etc.).

Ajoutons encore une foule de renseignements secondaires mais utiles: sur le jeûne du 9 *ab* pour lequel les empereurs chrétiens autorisaient les pélerinages juifs au Temple de Jérusalem (pp. 166, 225) et que, par contre, le Patriarcat juif aurait momentanément voulu supprimer pour plaire aux Romains (p. 110); sur les ordinations (pp. 53, 120); sur les coutumes matrimoniales: la fiancée portée en litière (p. 69); sur des formules rabbiniques qui trouvent leur correspondant dans le N. T.: « Il vaut mieux qu'un seul homme périsse plutôt que de voir toute la communauté punie à cause de lui (p. 70) »; « s'occuper des affaires du Ciel et non des siennes propres » (p. 116); « la prière est plus grande que le sacrifice (p. 140) ».

Cependant, malgré son objectivité générale, cet ouvrage suscitera quelques remarques.

Tout d'abord, en dépit de sa clarté manifeste, il n'est pas toujours également convaincant. Ainsi le graphique de la p. 86, démuni de dates claires et d'indications situant visiblement les trois crises en question, reste trop peu parlant. D'autre part, pour le lecteur occidental, les interprétations des textes talmudiques ne sont pas toujours probantes: ainsi *bNedar.* 22b rapproché d'Irénée et d'Eusèbe (p. 154); l'allusion aux « baptêmes forcés » du *Midrasch Éliyah* (p. 262). Occasionnellement, l'usage des documents chrétiens est hâtif voire ironique: ainsi, p. 224, des deux passages de S. Jérôme censés donner une « idée passablement exacte » de la situation juive de l'époque, l'un est déclaré simplement faux et l'autre n'aurait qu'une vérité matérielle d'apparence. Ailleurs enfin on aimerait trouver mieux démontrée l'identification de l'un des maîtres d'hébreu d'Origène avec R. Hillel, frère du Patriarche Juda II (p. 152).

En vue d'une réédition éventuelle, permettons-nous de formuler aussi quelques desiderata. Les citations latines ou grecques sont trop largement traduites. Ainsi, p. 195, dans la discussion de la politique juive de Julien, on aurait observé, en se référant au grec, qu'il y a moins de différence qu'on ne le pense entre les historiens Rufin et Sozomène et « l'orateur » Jean Chrysostome: pour celui-ci en effet comme pour les premiers les Juifs ont été « convoqués » (*καλεῖν*) par l'Empereur (p. 195). Et voici quelques *lapsus*: l'auteur de « l'Histoire des conciles » n'est pas Haefeli (auteur d'un ouvrage sur les Bédouins), mais K. J. Hefele; ailleurs, on a peine à vérifier les citations tirées du CSCO (orthographié du reste plusieurs fois CSSO); p. 188: *ferialis secta* (lire: *feralis secta*), *sacrilegi coetes* (lire: *sacrilegi coetus*); de plus, à la même page, les termes *flagitium*, *turpitudo* ne sont pas une qualification infamante de la vie matrimoniale des Juifs en général, mais de ceux-là seuls qui, s'entourant de femmes ayant appartenu aux harems impériaux, en faisaient non des épouses légitimes mais — du point de vue chrétien — des concubines. Ailleurs, le patriarche chrétien Cyrille d'Alexandrie, qui vécut au V[e] siècle et non au III[e] comme on l'écrit, ne peut guère être invoqué comme témoin de cette époque (p. 35). Enfin, dans une traduction de classe internationale, ne convenait-il pas de remplacer p. 23 la référence scolaire à l'*Encyclopaedia le-Hachmej ha Talmud we-ha Gaonim* de M. Margalioth par un renvoi aux grandes Encyclopédies juives en langue anglaise ou allemande? Car même si le lecteur possède l'ouvrage commode de Margalioth, il aura peine à y trouver, parmi dix-huit homonymes, le R. Johanan en question (peut-être s'agit-il de R. Johanan ben-Nappahah).

Mais venons-en aux pages qui concernent les rapports entre le christianisme et le judaïsme: A. Y a voulu les écrire avec impartialité (p. XI). Rendons d'abord hommage à la connaissance qu'il a des sources chrétiennes. Ajoutons que nous sommes d'accord pour admettre et regretter bien des faits d'animosité antijuive, comme ceux qui furent l'occasion du jeûne dit d'Héraclius (p. 274). Cependant, comme le veut une remarque d'A. Y. excusant les excès de ses coreligionnaires, il convient de juger d'une époque selon sa mentalité et non d'après les idées libérales aujourd'hui acquises (p. 257). C'est là une condition indispensable à l'interprétation équitable des faits. Mais si ce principe peut expliquer, sans du reste légitimer toujours, les violences des uns, il doit avec autant de raison éclairer celles des autres. D'autant plus que, comme l'auteur le reconnaît, ce furent plusieurs fois des milieux juifs qui, semble-t-il, provoquèrent des explosions de haine populaire contre les Chrétiens au temps des persécutions (p. 150). A. Y. sait aussi que, au temps de l'empereur Hadrien, les Chrétiens — qui ne pouvaient évidemment pas reconnaitre Bar-Kochba pour messie — furent traités par lui en ennemis (p. 142-143). Ces premiers faits douloureux n'éclairent-ils point pour une part les origines des violences réciproques qui marquèrent trop tôt

— et qui n'auraient jamais dû endeuiller — l'histoire des rapports entre christianisme et judaïsme?

Cette histoire aurait donc dû être écrite avec un tact infini. Est-ce bien en fait ce que l'on constate? Le style de ce livre, écrit en 1944-1946, semble garder les signes du climat de bataille qui régna en Palestine entre la guerre mondiale 1939-1945 et la guerre juive d'indépendance (1949). Le christianisme s'y voit trop souvent qualifié d'« adversaire » (pp. 86, 175, 218). Il est question du « danger chrétien » (p. 208), de « religions ennemies » (p. 209). des « forces antijuives » (p. 211), d'une « *ecclesia militans* » (ibid.) entendue dans le sens ironique que l'on devine, du « goût chrétien de la lutte » (p. 212), du plan élaboré contre les Juifs (p. 218). L'auteur semble se laisser griser par les mots: il parle de « l'heure de l'action » (p. 242), de « tactique » (p. 86), du « silence des armes » (p. 241). Finalement il donne à deux chapitres des titres flambants: « La grande offensive contre les Juifs et le judaïsme dans les années 383-438 » (p. 209-232); « La division dans le camp chrétien ... » (p. 232-246). Ce vocabulaire et ce ton pourraient avoir troublé la sérénité de la seconde partie de l'ouvrage.

Aussi bien l'interprétation des faits ne laisse pas de surprendre plusieurs fois le lecteur informé. A. Y. sait, comme nous, qu'il n'y a que 4 canons sur 81 au concile d'Elvire et 2 sur 60 au concile de Laodicée à concerner les Juifs ou mieux, comme il le note lui-même, les Chrétiens qui ont des relations avec eux. C'est tout. Pourquoi alors généraliser ensuite et présenter ainsi la première législation canonique: « Les décrets des conciles n'ont en général qu'un seul but, *nur ein Ziel*, s'opposer à la judaïsation des Chrétiens, à l'imitation des coutumes juives » (p. 156)? Comment l'expliquer, puisque leurs canons ne touchent à la question juive que dans la proportion infime de 5% ou même de 3%? Quant au code Théodosien, il est vrai que, reprenant une ordonnance de Constantin, il châtie les Juifs qui frapperaient des convertis (p. 178-180); mais il conviendrait d'ajouter que, selon le paragraphe XVI, 8, 5 du même code, un autre décret constantinien demande également de châtier le nouveau baptisé qui poursuivrait ses anciens coreligionnaires juifs. Et pourquoi aussi voir régulièrement une animosité antijuive dans une loi qui protège les nouveaux baptisés? Ceux-ci ne pouvaient-ils pas sortir de la gentilité autant que du judaïsme? N'avaient-ils pas à être protégés des païens tout autant que des Juifs? Est-il enfin certain que le décret qui interdisait aux Juifs d'avoir des esclaves chrétiens s'inspirait d'arrière-pensées économiques plutôt que de principes religieux assez obvies? Bref, plusieurs faits pourraient bien avoir été présentés ici sous un éclairage trop accusé.

N'est-ce point particulièrement le cas de l'ensemble du chapitre intitulé non sans éclat: « La grande offensive contre les Juifs et le judaïsme dans les années 383-438 »? A. Y. y présente successivement l'idée (p. 211), les divers objectifs d'un plan (p. 214), sa réalisation progressive. Au IVe siècle, dont il s'agit, la conversion du monde

païen serait suffisamment achevée, l'Église ne trouverait plus devant elle, pratiquement, que les Juifs (p. 211). De là ce dessein: « A l'intérieur des communautés chrétiennes, les Juifs doivent être isolés, puis abaissés dans leur isolement et enfin anéantis » (ib.). Telle aurait été l'idée conçue par « les forces antijuives », « incarnées » par « le clergé » et « les moines » (ib.). La période théodosienne, pour sa part, est ainsi résumée: « Si [...] nous considérons cette période comme un tout, nous voyons que malgré toutes les hésitations, un principe général demeurait à la base, lequel procédait de quatre buts: mettre obstacle au développement du judaïsme, diminuer sa position à l'intérieur de la société et, par la suppression de son organisation (tant centrale, le Patriarcat, que particulière aux communautés), saper son existence de collectivité » (p. 214). De là, deux étapes. De la première à la seconde on passe par la transition suivante: « Les adversaires des Juifs n'étaient pas [...] satisfaits de cette situation; leurs principes sur la question juive exigeaient d'eux un nouveau pas en avant, c'est-à-dire une offensive contre le judaïsme en général. Ce pas est à bien distinguer de la diminution des droits des individus juifs. L'attaque visait les communautés locales qui se groupaient autour des synagogues ainsi que l'autorité centrale ... » (p. 218). Laissons au lecteur le soin délicat de discuter cette présentation des événements. Peut-être n'est-elle qu'un procédé littéraire destiné à dégager la logique objective des faits plus que des intentions?

Dans le chapitre consacré à l'empereur Julien relevons deux traits: sa mort violente et le phénomène mystérieux qui arrêta son projet de reconstruction du Temple. D'où vint le coup qui blessa à mort l'empereur? Les chroniqueurs n'ont que des conjectures. Néanmoins, A. Y. estime, d'abord à titre de simple hypothèse, que le coup serait venu d'un « soldat chrétien de l'armée » (p. 200); puis finalement, sans démonstration, il conclut le chapitre en tranchant par cette phrase à effet: « L'épée de l'Arabe chrétien qui frappa Julien, orienta le développement de l'histoire sur d'autres voies ... » (p. 208). Dans l'intervalle de huit pages, sans aucune argumentation, l'hypothèse se fait réalité. Que penser dès lors d'une autre hypothèse, à laquelle par bonheur A. Y. ne s'arrête qu'un instant pour expliquer les « boules de feu » qui amenèrent la suspension des travaux du Temple? Sous prétexte que, d'après les sources chrétiennes, ces événements auraient été prédits peu auparavant par l'évêque de Jérusalem Cyrille, A. Y. écrit: « Nous devrions admettre que les chrétiens auraient eux-mêmes mis le feu » aux travaux (p. 206).

Il se pourrait en outre que les pages consacrées à l'étendue du peuplement chrétien en Palestine, puis à « la mission » de l'Église — c'est-à-dire à son action missionnaire — méritent aussi quelques observations. Mais un fait plus important est à relever. Selon la perspective de l'ouvrage, le christianisme fait figure de minorité intruse dans la terre de Palestine et dans l'histoire juive. Certes, à l'époque où commence la narration — celle qui suit Bar-Kochba — le christianisme n'était pas très étendu en Palestine. Encore est-il qu'il en provenait!

Et il avait atteint les frontières de l'empire. Est-il donc concevable que les quinze pages d'introduction résumant l'histoire juive à partir de l'époque perse — datées avant et après le Christ — n'aient pas un mot sur Jésus, sa personne, son message, ses apôtres et la naissance de l'Église? A. Y. déclare pourtant que « les conceptions religieuses sont des facteurs déterminants de la société » (p. 134); il refuse également une vue purement matérialiste de l'histoire (p. 113). Comment donc expliquer son silence initial sur Jésus? N'allait-il pas priver l'histoire postérieure d'une part de son intelligibilité? N'orientait-il pas fatalement sur une interprétation peut-être unilatérale? C'était là tout au moins, un danger. Pour y remédier, il convenait, semble-t-il, que dans la suite de l'ouvrage on essaie de faire comprendre le christianisme en lui-même, comme on l'avait fait auparavant pour Rome et sa politique. La grande époque théologique des conciles dogmatiques et des hérésies semblait toute indiquée dans ce but. Ainsi auraient procédé, pensons-nous, les historiens actuels de la mystique juive, fût-elle hétérodoxe. L'Église aurait alors cessé de paraître exclusivement impériale et antijuive. Malheureusement, cette époque n'est pour l'auteur que l'occasion de faire éclater les divisions du « camp » chrétien. L'élaboration théologique est présentée comme un emprunt au Gnosticisme; et le souci de l'exactitude dans les symboles de la foi, comme une recherche de la formule magique de salut. A ce titre, il faut le dire, la p. 233 est une simplification que n'acceptent plus les penseurs européens.

Malgré ces limites, cet ouvrage restera précieux: car il a le souci d'aller aux sources. Certes, il se distingue par la clarté plus que par la philosophie de l'histoire. Mais il apporte, à défaut d'une grande vision du passé, une esquisse documentée d'une difficile époque de transition. C'est pourquoi, après les réserves que nous venons de faire, nous tenons à en faire état par cette recension détaillée.

L. LIGIER, S. I.

Handbuch der Kirchengeschichte, herausgegeben von Hubert JEDIN Band I. *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche.* von Karl BAUS; *Einleitung in die Kirchengeschichte* von Hubert JEDIN, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1962, XXI + 498 S.

Das vorliegende Werk ist der 1. Band eines neuen Handbuches, das in mehreren Bänden die gesamte Kirchengeschichte von den Anfängen bis zum Pontifikat Pius' XII. behandeln soll. Hier wird die Geschichte der Kirche von ihrer Gründung bis zum Jahre 324 dargestellt.

Der Herausgeber will die Gefahr vermeiden, die bei grossen historischen Gemeinschaftswerken besteht, nämlich nur eine Addition von Spezialarbeiten ohne gemeinsame innere Ausrichtung zu bieten. Er hat deshalb mit einer beschränkten Zahl von Fachleuten einen

Gesamtplan mit einer einheitlichen Grundausrichtung entworfen. Jeder Band wird im wesentlichen von *einem* Fachmann bearbeitet werden. Das Handbuch will neben den Tatsachen und dem äusseren Geschehen vor allem auch die inneren Lebensäusserungen der Kirche, die Entwicklung der Lehre und der Verkündigung, des Kultes und der Frömmigkeit eingehend darstellen. Man will versuchen, das innere Leben der Kirche und das äussere Geschehen in ihrer Wechselwirkung aufzuhellen und so die lebendige Fülle des Mysteriums der Kirche sichtbar werden zu lassen.

Das Handbuch will ein brauchbares Hilfsmittel für die akademische Lehre und auch für den Religionsunterricht an Höheren Schulen sein. Es wird deshalb in jedem Bande und zu jedem Kapitel ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis geboten werden, wobei man eine Auswahl treffen will: die wichtigsten Quellen und die immer noch unentbehrliche ältere Literatur sollen aufgeführt werden. Vor allem aber werden die neuesten Bücher und Aufsätze genannt, in denen weitere Literatur zu finden ist. Quellennachweise und Literatur zu Spezialproblemen werden in den bewusst knapp gehaltenen Anmerkungen geboten.

Im vorliegenden 1. Band ist das Programm des Herausgebers und seiner Mitarbeiter in hervorragendem Masse verwirklicht. Es wird hier zunächst einmal vom Hauptherausgeber, Hubert Jedin, eine ausführliche « Einleitung in die Kirchengeschichte » geboten, welche die methodischen Grundlagen der Kirchengeschichtswissenschaft aufzeigt und die Entwicklung der Kirchengeschichte von den ersten tastenden Versuchen, das Geschehen in der Kirche aufzuzeichnen, bis zur modernen Wissenschaft darstellt.

Der erste Teil des Bandes behandelt die Anfänge bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts. Die Geschichte der Gründung der Kirche durch Jesus Christus und die erste apostolische Zeit werden nicht in weit ausgreifender Schilderung behandelt, sondern in geraffter Darstellung, unter Berücksichtigung vor allem *der* Tatsachen, die für die weitere Entwichlung der Kirche von entscheidender Wirkkraft sind. Auf breite Ausführungen über die neutestamentliche Zeitgeschichte wird deshalb bewusst verzichtet. In der Darstellung der ersten nachapostolischen Zeit werden neben den Verfolgungen besonders der Ausbau der Verfassung der Kirche, die Abwehr der heidnischen literarischen Polemik und die Selbstbehauptung der Kirche gegenüber Gnostizismus und Montanismus behandelt. Der erste Teil schliesst mit einem genauen Bericht über die Ausbreitung des Christentums bis zum Ende des 2. Jahrhunderts.

Der zweite Teil behandelt die frühchristliche Grosskirche von etwa 180 bis 324. Die Angriffe der heidnischen Staatsgewalt auf die Kirche, die in dieser Periode ihren Höhepunkt erreichen, werden ausführlich dargestellt. Der christlichen Literatur und der Lehrentwicklung wird mit Recht ein breiter Raum gewidmet. Darüber hinaus zeichnet der Verfasser ein lebendiges und konkretes Bild des inneren Lebens der Kirche. Wir erfahren, wie die Liturgie der Kirche sich

entwickelte und wie es mit dem geistlichen und sittlichen Leben der Gemeinden bestellt war. Ein eigenes ausführliches Kapitel ist der Frage der Heiligkeit der Kirche, der Busspraxis und der Bussstreitigkeiten gewidmet. Der weitere Ausbau der Kirchenverfassung, die Bildung der übergemeindlichen Organisationsformen der Metropolien, der Beginn der Entwicklung zu den Patriarchaten hin, die Vorrangstellung Roms und seines Bischofs finden eingehende Behandlung. Mit der Darstellung der grossen Wende durch Konstantin und ihrer Tragweite, dazu der Ursachen für den Sieg des Christentums, schliesst der zweite Teil. Ein ausführliches Namen-und Sachregister erleichtert die Benutzung des Handbuches.

Die Darstellung des Verfassers ist klar und knapp, sie greift das Wesentliche heraus und verzichtet auf vieles weniger nützliche Beiwerk. Vor allem werden die Problem mit unbedingter Sachlichkeit, gesundem kritischem Sinn, mit erfrischender Offenheit und ohne jede apologetische Tendenz behandelt. Das zeigt sich z. B. bei der Darstellung der Vorrangstellung Roms und seines Bischofs. Die üblichen Argumente unserer Apologeten werden mit Recht arg zerzaust. Der Clemens-Brief, der Ignatius-Text und der Irenäus-Text werden kritisch nach ihrer echten Bedeutung gewertet. Der Verfasser verschweigt und beschönigt nicht den energischen Widerspruch, den der römische Primatsanspruch in den ersten Jahrhunderten in Afrika und in Asien gefunden hat. Der hl. Cyprian, der im Ketzertaufstreit die Autorität Roms rundweg ablehnt, scheint jedoch die Oberhoheit des Bischofs von Rom über Spanien und Gallien anzunehmen. Der Verfasser weist auf den Fall der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis hin, die gegen die Entscheidung einer spanischen Synode an Rom appellierten (S. 402). Es ist nicht recht verständlich, warum er die Tatsache übergeht, dass Cyprian den Spruch Roms in der Sache ablehnte. (Ep. 67,5) Jedenfalls gibt der Verfasser unumwunden zu, dass Cyprian keine Oberhoheit des Bischofs von Rom über die Gesamtkirche anerkannte (S. 290). Trotzdem kann er zum abschliessenden Urteil kommen, dass sich im 3. Jahrhundert in Anerkennung und Widerspruch in eindeutiger Weise die Vorrangstellung der römischen Kirche und ihres Bischofs verstärkte. Gerade wegen der kritischen Haltung des Verfasers wird dieses Urteil eher Zustimmung finden.

Allzu kritisch scheint uns der Verfasser bei der Behandlung der Ausgrabungen in St. Peter zu sein (S. 140). Der von den Ausgräbern geführte Indizienbeweis für die Tatsache, dass unter dem Hochaltar von St. Peter einmal die Gebeine des hl. Petrus beigesetzt waren, scheint uns auch dann schlüssig zu sein, wenn wir nicht mehr wissen, was schliesslich aus diesen Gebeinen geworden ist.

Neben dem Primat des Bischofs von Rom, über den ausführlich gehandelt wird, wäre eine genauere Untersuchung über die Kollegialität der Bischöfe, wie sie in den ersten Jahrhunderten zutage trat, wünschenswert gewesen. Der Verfasser beschränkt sich hier leider nur auf einige Andeutungen, ohne dem Problem näher nachzugehen. So stellt er am Anfang des 3. Abschnitts: « Die nachapostolische Zeit »

fest, dass man glaubte, « in der Einheit des von ihm (dem Stifter der Kirche) auf die Apostelnachfolge gegründeten Episkopats ihren (der Einheit der Christen) eigentlichen Garanten zu besitzen » (S. 148). Er betont, dass die Verantwortung eines jeden Bischofs sich nicht auf seine Gemeinde beschränkte, sondern sich auf die Gesamtkirche erstreckte. Hierfür werden Cyprian und Origenes als Kronzeugen ange führt (S. 391). Es bleibt aber leider bei diesen Andeutungen. Vor allem bei der Behandlung der vornizänischen Synoden, auf die der Verfasser des öfteren zu sprechen kommt, wäre es ein leichtes gewesen, die Kollegialität des Episkopats, wie sie hier tatsächlich in Erscheinung trat, aufzuweisen (Vgl. zur Sache: W. de Vries, Der Episkopat auf den Synoden vor Nicäa, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 1963 S. 263-277).

Nicht recht befriedigend scheint uns zu sein, was über den Werdegang der Organisation der Kirche, der Kirchenprovinzen und Patriarchate gesagt wird. Wenn der Verfasser die Entstehung der Kirchenprovinzen, mit der Hauptstadt der bürgerlichen Provinz als Vorort, mit der Missionstätigleit dieser Städte zu erklären sucht, die zu einer dauernden Abhängigkeit der von dort aus gegründeten Gemeinden von der Metropole führte, so scheint und das wenig überzeugend. Tochterkirchen blieben durchaus nicht immer in ständiger Abhängigkeit von der Mutterkirche. Der bekannteste Fall ist hier der von Antiochien, das, obwohl ohne Zweifel von Jerusalem gegründet, doch sehr bald selbständig wurde. Auch der Einfluss der Synoden auf die Bildung der Kirchenprovinzen scheint uns problematisch zu sein. Die Synoden des 2. und 3. Jahrhunderts hielten sich durchaus nicht immer an die Grenzen der bürgerlichen Provinzen (Vgl. zur Sache: de Vries, Der Episkopat usw. S. 267). — Auch was der Verfasser über die Stellung der Bischöfe der Hauptstädte der bürgerlichen Diözesen Asien, Thrazien und Pontus (Ephesus, Herakleia und Cäsarea) als Obermetropoliten sagt, scheint uns nicht stichhaltig zu sein (S. 399). Der Kanon 2 von Konstantinopel (381) spricht gar nicht von diesen Bischöfen der Hauptstädte, sondern nur allgemein von den Bischöfen der genannten bürgerlichen Diözesen überhaupt (Kirch n. 647).

Was über die Stellung von Antiochien gesagt wird, ist angreifbar. Es entspricht nicht den Tatsachen, dass dem antiochenischen Oberhaupt der Vorsitz auf den Synoden, die seit Mitte des 3. Jahrhunderts in Antiochien gehalten wurden, zufiel (S. 416). Die erste Synode in Antiochien, bei der ohne Zweifel der Bischof der Stadt den Vorsitz führte, fand erst 341 statt. — Kanon 6 von Nicäa sagt nichts aus über das Territorium, das dem Bischof von Antiochien unterstehen soll. Dass es die ganze Diözese Oriens war, scheint uns nicht so offenkundig, wie der Verfasser es darstellt (S. 398). Dass Antiochien das Missionszentrum für Armenien und Persien war (S. 417) entspricht kaum den Tatsachen. Armenien wurde von Cäsarea in Kappadozien aus missioniert und Persien, wie es scheint, von Edessa aus, das freilich seinerseits das Christentum von Antiochien empfangen hatte.

Zur Darstellung des Verfassers über die Verbreitung des Christentums ausserhalb des Reiches, also in Persien, Indien und Armenien, sind manche Reserven zu machen. Seine Angaben über die Quellen und die Literatur hierzu sind recht dürftig und lückenhaft. Was Persien und Indien angeht, fehlen z.B. die grundlegenden Monographien des Kardinals Tisserant zur Sache (Nestorienne [Eglise] und Syro-Malabare [Eglise] im Dict. de Théol. Cath.). Die Chronik von Arbela, die für die Urgeschichte der Kirche in Persien die Hauptquelle ist, wird mit dem Hinweis auf das negative Urteil des I. Ortiz de Urbina beiseite geschoben (S. 417 Anm. 31). G. Messina, anerkannter Fachmann in iranischen Dingen, hielt auch nach der von Urbina vorgebrachten Kritik sein positives Urteil über die wesentliche Zuverlässigkeit der Chronik aufrecht (Vgl. Orientalia VI (1937) 237 ff), die übrigens schon längst vorher von Gelehrten ersten Ranges wie Sachau, Harnack und Baumstark anerkannt war.

Diese unwesentlichen Ausstellungen wollen den Wert dieses 1. Bandes des neuen Handbuches der Kirchengeschichte in keiner Weise herabsetzen. Dieser Band bietet schon die Garantie dafür, dass die ganze Sammlung ein überaus wertvolles Hilfmittel für die Wissenschaft und die akademische Lehre sein wird.

WILHELM DE VRIES S. I.

The History of the Church. A Select Bibliography by Owen CHADWICK, published by the Historical Association, London 1962; 52 pages; 6 shills.

This short bibliography of *The History of the Church* will be of the greatest use to students, and the Historical Association deserves their gratitude for undertaking its compilation and publication. It mentions mainly works in English, but includes foreign publications, especially collections of documents, when there is no similar English work. Quite obviously it neither is nor pretends to be exhaustive. It is, however, more than adequate to start the student of any period on his way and, as he reads, his bibliography, like the proverbial snowball, will grow.

Perhaps in another edition there could be mentioned, apropos of the section, *The Papal Monarchy,* (p. 22) the editions of the letters of the Avignonese popes; of the section, *Papacy, Great Schism and Conciliar Movement,* with FINKE and HALLER, von der HARDT (1669) and *Monumenta conciliorum generalium saec. XV* (1857-86), and on p. 23, after PARTNER, GUIRAUD, J., *L'Etat pontifical après le Grand Schisme. Etude de géographie politique* (1896). On p. 23 also, under *The Papacy, Byzantium and the Crusades*, W. NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz* (1903) must have a place. MORTIER, R. P., *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, 4 vols. (1903-09) could well figure on p. 26 under *Dominicans* and on p. 28 the two

books of P. DE VOOGHT on *Jean Huss* (1960) would supply documents and an assessement, this last to be used with caution. On p. 44, apropos of the *Roman Catholic Church in England*, mention might be made of *The English Catholics 1850-1950* (1950). On p. 41 in connection with modern Germany there is good documentation in *The Catholic Church in the Third Reich* (1940). Finally there are a few cases where there exist later editions than those quoted, e.g. p. 24, EVERY, p. 42 ATTWATER. These suggestions are no criticism of an excellent compilation: they are meant to be a help.

J. GILL, S. I.

A History of the Crusades, General editor, Kenneth M. SETTON. Vol. II, *The Later Crusades, 1189-1311*, ed. Robert L. WOLFF and Harry W. HAZARD, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1962. XXII + 859 pages, 4 illustrations, 23 maps. Price 15 dolls.

This second volume of *A History of the Crusades* is a worthy successor of the first. It takes the story on from the eve of the Third Crusade till the end of the 13th century, by which time the crusading spirit was dead. It would be too long here to give the titles of the 22 chapters. Suffice it to say that not only are the main crusades described in full, but also a number of less famous ones are recounted — against the Albigenses, the Children's Crusade and the various expeditions to the Holy Land organized by Sicily, Germany, England or France. The book opens with a masterly discussion of *The Norman Kingdom of Sicily and the Crusades*, which has an extensive bibliography in the footnotes. An excellent chapter by Professor Joan Hussey on *Byzantium and the Crusades, 1081-1204*, a subject apt to rouse loyalties and receive partisan treatment, leads up to the description of the Fourth Crusade, which is continued and completed by two chapters recounting the results. The last eight chapters are monographs on the Christian states in the East and the races and clans that wrought their undoing. At the beginning of each chapter there is a concise bibliography of the main sources with a brief assessment of their value and the standard works dealing with them. The 23 maps, gazeteer (with map references), list of important dates and index complete the book.

This is a work of vast dimensions that has reached a very high standard of execution. The history is recounted soberly and without prejudice in well-proportioned chapters. Here and there one comes across a slip (but not misprints), e.g. (p. 465) in the way of describing indulgences; (pp. 235-6) the books of Runciman and Geanakoplos on the period of the Sicilian vespers could have been mentioned in the bibliography; (p. 196) the Holy See had recognized Constantinople as a patriarchate and indeed as the second in importance long before the

time of Innocent III, for it was named as such in the fourth Council of Constantinople (870).

There are three more volumes of this history still to come. One could not wish them better than to hope that they will reach the standard set by volumes I and II.

JOSEPH GILL S. I.

HILDA HOOKHAM, *Tamburlaine the Conqueror,* Hodder and Stoughton, London, 1962, pp. xv + 344, 35 s.

Timur Lenk (the Lame), known in Europe as Tamerlane or Tamburlaine, was the last of the nomadic rulers who established an empire. At the height of his power in 1402, when he defeated the Ottoman Sultan Bayazid near Angora and destroyed the Christian city of Smyrna, his territories stretched across Armenia, Persia, Mesopotamia, Central Asia to Delhi in India and to the borders of China. When he died in 1405 he had already taken the first steps towards an invasion of China. More important than the savagery with which he treated his enemies, witnessed to by the towers of skulls which marked his route, was the decisive effect which his destruction of the Golden Horde had on Russian history. After the defeat of the Crusaders at Nicepolis in 1396 it seemed that nothing short of a miracle could save Constantinople. Tamburlaine, by his defeat of Bayazid, prolonged the life of the city by another fifty years. Previously, he had broken the Mameluke grip on Syria by capturing Aleppo and Damascus. It is no wonder that the European powers looked to Tamburlaine as their saviour, and that hopes were entertained of extending the activities of Christian missionaries into his empire. The conqueror however was a Moslem, even though he was as ready to exploit differences among his fellow-Moslems as he was to attack the infidel.

Mrs. Hookham skilfully traces the career of Tamburlaine, from his birth in 1336 of a turkanized Mongolian family in Transoxania, between the Oxus and the Jaxartes. By 1363 he had succeeded in establishing his rule in his native country, although he preserved the formality of describing himself as Emir and had a puppet Khan of the line of Genghis Khan installed, who appeared with Tamburlaine on his coins. From the very beginning of his career, he was intent on building up the city of Samarkand as his capital, and in his later campaigns any prisoners who could be useful, such as the silk-workers of Damascus, were sent there. The book follows the progress of his campaigns in some detail. Each new campaign of conquest is prefaced by a very helpful treatment of the situation and the recent history of the territory to be attacked. In this way the reader is enabled to relate the campaigns of Tamburlaine to the general background of history. Perhaps at times Mrs. Hookham gives rather

too much of this so that the result is simply a list of names and dates. At times, too, this method leads to some repetition.

Mrs. Hookham sees a single line which links all the campaigns together: the commercial advantages of controlling the great caravan trade routes across Central Asia. Perhaps, this is too simple an explanation; and, when a similar motivation is ascribed to the Catholic Archbishop John II of Sultaniya, whose main purpose, it is said, was to obtain trade concessions for European powers, though, it is added, he probably hoped also to make some converts, one's doubts increase.

A short, but very useful section on sources is added (pp. 319-322). It is hardly a coincidence that Mrs. Hookham is most interesting when she makes use of these sources. At times far too many quotations from other authors are given without apparent reason. Gibbon is utilized in this way, though the remark (p. 4) that " Europe began to stir from the cramp of religious dogma and scholasticism " is not a quotation. Mrs. Hookham is not interested in the fate of the Christians of the East, though, to be fair, her main purpose is centred on Tamburlaine himself and what motivated him. A good, general bibliography is given, and there are many references at the end of each chapter. Never is a page reference given, and only once is a chapter reference given. Works which comprise more than one volume are most frequently referred to by their general title, with no indication of volume. There is a misprint on p. 321, 1492 instead of 1392.

With the reserves indicated, this is a work of *haute vulgarisation* and may be recommended. A critical life of Tamburlaine is still to be attempted. This book is very well printed, and there are some very useful maps and some excellent illustrations.

P. O'CONNELL, S. I.

Ihor ŠEVČENKO, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos* (= Corpus Bruxellense Historiae byzantinae. Subsidia III). Bruxelles 1962, pag. 1-330, tavole I-VIII.

Uno studio comparato, condotto con sagacia, tra due scritti polemici di Niceforo Choumnos e altrettanti di Teodoro Metochita, scelti tra i 18 che si trovano nel Vindob. phil. Gr. 95 (sec. XIV), cioè il *logos* 13 e 14, ha permesso al prof. I. Ševčenko di mettere in chiaro le relazioni tra i due alti personaggi e di definire i termini di una disputa letteraria, il cui movente concreto è da ricercarsi nell'antagonismo politico.

Quanto ci è stato conservato della corrispondenza tra Niceforo Choumnos e Teodoro Metochita è testimone inequivocabile della stima vicendevole e dell'amicizia che regnava tra i due; si direbbe una gara nel profondersi in espressioni di ammirazione e di lode per il talento

letterario dei due corrispondenti. Ma questo stato di ammirazione estatica non deve essere durato a lungo. Un attento esame degli scritti sopracitati dimostra che essi si articolano perfettamente e costituiscono l'attacco scoperto e la violenta reazione della difesa. Fu Choumnos ad aprire le ostilità accusando il Metochita, che si piccava di letteratura, di essere uno scrittore oscuro ed involuto. Frasi lunghe e contorte, prive di ritmo e di grazia, toglievano alla sua prosa chiarezza e bellezza (κάλλος), le due qualità essenziali che, al dire dei maestri, danno pregio al discorso.

L'accusato si difese invocando la δεινότης, cioè quell'insieme equilibrato di t u t t e le qualità che dimostra la piena padronanza e la maestria dell'oratore. A riprova di questa sua tesi, il Metochita cita l'esempio di Tucidide, autore oscuro bensì e difficile, che è però sopravissuto, nel tempo e nella stima, ad altri, quali Ecateo ed Hellanicos, narratori più facili, caduti nell'oblio. Tuttavia il Metochita non si contentò di difendersi: Choumnos conosceva male Aristotele, di cui non avrebbe saputo indicare neanche le opere più importanti; attaccava l'astronomia, scienza che non conosceva, ma in realtà di molto superiore alla fisica cui egli si dedicava.

Con quest'ultimo diversivo il Metochita riuscì, nel seguito della polemica, ad attirare l'avversario in un campo chiuso che questi mal conosceva e nel quale ebbe a subire, a giudizio dei contemporanei, una dura sconfitta.

L'analisi dei testi offre all'Autore l'occasione di risalire alle fonti della controversia, cioè ai classici dai quali i due avversari traevano i loro argomenti. Ne risulta una visione concreta della conoscenza che se ne aveva nel sec. XIV e dell'atteggiamento prevalente dei circoli eruditi nei loro confronti.

Una volta stabilita, col confronto dei testi, l'identità degli avversari, l'Autore procede all'accertamento di numerosi dati storici o biografici, relativi ai protagonisti o ai loro scritti. Così vengono illustrati il motivo e le circostanze in cui Choumnos compose il suo «A n e p i g r a p h o s» (ed. Boissonade, Anecdota Graeca V (1833) p. 297-313) che sarebbe diretto contro Teolepto, metropolita di Filadelfia, dietro il cui consiglio, o col cui appoggio e contro il volere del padre, Irene, figlia del Choumnos, rimasta vedova nel 1307, avrebbe disposto di gran parte delle sue sostanze in favore dei poveri. Chiarito questo punto ne consegue una più accurata definizione della data della controversia stessa tra il Choumnos e il Metochita, che andrebbe assegnata tra gli anni 1324/25 e il 1326.

Quanto al Metochita, le argomentazioni dell'Autore portano a credere che egli, nato a Costantinopoli e non, come si afferma comunemente, a Nicea, ebbe effettivamente per padre Giorgio Metochita, l'arcidiacono della Chiesa di Costantinopoli, il sostenitore indefettibile dell'Unione, che per questo venne relegato in prigione e vi morì dopo ben 45 anni. Questa situazione del padre gravò sulla vita di Teodoro sino all'anno 1290, quando il favore di Andronico II mutò definitivamente le sorti del giovane. Poco dopo egli fu aggregato al

senato e dopo ripetute ambascerie, gli fù affidato il governo di Tessalonica.

Nel 1305 il Metochita per volontà dell'imperatore venne chiamato a Costantinopoli, dove Choumnos era primo ministro (μεσάζων), carica che presto passerà al Metochita. La rivalità per la dignità ambita segnò, a giudizio dell'Autore, la fine delle buone relazioni tra i due e provocò i risentimenti che all'origine dettero attacco contro il Metochita. Questa è certo un'ipotesi, ma nella controversia si riscontra nelle due parti una carica emotiva che il solo zelo per la purezza dello stile o per la scienza delle stelle non basta a spiegare.

La seconda parte dell'opera è consacrata all'edizione e traduzione del *logos* 13 e 14 sulla base del *Vindobonensis phil. Gr. 95*, mentre la terza raccoglie in alcuni appendici notizie biografiche relative al Metochita. Nell'appendice V è pubblicato il testo del trattato anonimo *Περὶ τῶν ἐπιλαμβανομένων οὐκ ὀρθῶς καὶ νέων καὶ παλαιῶν σοφῶν*, secondo il *Vondib. theol. gr. 174* e il *Vatic. gr. 112*.

Oltre che per la storia degli avvenimenti e i testi che vengono pubblicati l'opera del Prof. I. Ševčenko è preziosa per la presa di contatto diretta con la cultura e la corrente delle idee del sec. XIV. Essa ci introduce a quelle forme letterarie particolari che rivestiva la controversia tra i bizantini. Choumnos, si sa, aveva ragione quando rimproverava al Metochita l'oscurità dello stile; con le sue chiare traduzioni il Prof. Ševčenko ha fatto del suo meglio per alleviare la fatica al lettore.

PELOPIDAS STEPHANOU S. I.

Francis DVORNIK, *The Slavs in European History and Civilization.* Rutgers University Press 1962. XXVIII + 688 pp., with six maps.

The history of Eastern and Central Europe neglected by the American historiography for many decades, is today studied with great enthusiasm and interest. The present book is an authoritative and masterly guide to it.

Father Dvornik has in this work admirably described in brief compass the bewildering mosaic of peoples, territories and trends, during the period from the thirteenth to the eighteenth century. At the end of the book is added a 70 page list of sources and a select bibliography. Besides, every chapter is followed by footnotes, in which the relevant books are not only referred to, but also subjected to a judicious and well balanced evaluation.

Professor Dvornik inaugurates his panoramic survey with the emergence of medieval Europe, before the thirteenth century. While the same period is characterized in the West by the great contest between Sacerdotium et Imperium, (its repercussions reached naturally the West Slavic territories too), in the East it is marked by the rise of the Slavic states, though culturally remaining for the most part

within the orbit of Byzantium. The Slavic peoples, after a period of oscillation between East and West, were definitely integrated either into the Western or the Eastern cultural sphere. All the varied manifestations of Slavic solidarity and unity are carefully recorded from the time of the Czech and the Polish resurgence to power in the late Middle Ages until imperial Russia of modern times. This consciousness of Slavic unity recurs again and again and this is that justifies the treatment of the history of the Slavs as one whole.

The political history makes the framework of the book. But the author has at the same time woven into it with masterly hand the most disparate religious, cultural, juridical, artistic and literary elements. Though all ideologies are carefully sifted taking into account their Western, Byzantine or native origin, they are never presented in isolation but in their interconnections. The influence of Western ideas on the Novgorodian society may serve as an example (p. 506). The introductory remarks on the spirit of a determined period, e.g. the notes on the Renaissance and Reformation form an excellent preamble to the problems discussed in the chapter.

I found the constitutional and social history especially good. Here are just a few examples: the political and social institutions of the Southern Slavs under the Ottoman rule (p. 352 ff); the infiltration of a western way of life into Russia immediately before Peter's reign (p. 535 ff); the account on the difference between the Muscovite and the Byzantine autocracy and on the Church-State relation in Muscovy.

The pages on the origin and growth of the Russian autocracy and centralism are especially inspiring. All the components that helped to form the Muscovite absolutism are analysed, giving particular attention to the Byzantine political thought, transplanted, as it was, to the northern soil. Here Father Dvornik's deep and clear thinking is at its best. He returns again and again to the Byzantine tradition for explaining the Russian reality. Even the Imperial Russia is no exception to it; Peter's Church policy and his concept of absolute sovereignity aptly illustrate this point (p. 540 ff).

The distinctive features of states, peoples and their accomplishments are delineated beyond any mistake; but there is a certain lack of colour, which gives an impression of a hurried treatment. This is due to the limited space assigned to so rich a harvest. Still, every piece of information is well founded and presented with remarkable lucidity and insight.

The author sheds fresh light on the historical reality whenever he registers " missed opportunities ". Has Sigismund fought the Turks, instead of wasting his energies against the Hussites, the Western world would have been spared the threat hanging over Europe until the eighteenth century (p. 233). Several instances are given to show how the weak Polish policy towards growing Prussia proved fatal to Poland in the eighteenth century. What consequences could it have had on the shaping of Eastern Europe, had the projected

marriage of Jagailo with Dmitrij Donskoj's daughter materialized (p. 221). Another case: By not stopping the rise of Prussia of Frederick II, Imperial Russia missed the opportunity to render a great service to the Poles and the Czechs (p. 544).

Another merit of the book is this. The proper names are not disfigured; nor are they taken second-hand from German manuals, but transliterated from the corresponding Slavic languages by means of the international system used by linguists. In such a variety of names some slips or inconsequences are almost inevitable. We would expect Sahajdačnyj (not Sakhajdačny 473, 679), Ferapontov monastery (not Theraponton 318), Tokhtamyš, as it is spelled in the Index and sometimes in the text (not Tochtamys, nor Tocktamyš 220, 224). The metropolitan Alexei was a descendant of the boyar family Pleščeevy (not Pleščely 218). A few misprints occur in the bibliography; there are three different wordings for the publisher's name of O. P. Backus book, one of them is positively wrong. The Polish-Lithuanian stipulation of Krevo refers usually to the act of Jagailo from 14th August 1385 (not to the year 1386, p. 222, 223).

Father Dvornik, while writing a high standard textbook, did not forget his vocation of scholar. He sometimes merely suggests a solution without claiming to have said the last word on the matter. He opens up new avenues of approach, bequeathing to others the challenge of exploring them.

On the question of the successor to Isidore of Kiev, it is stated that King Casimir of Poland " asked to ordain a new metropolitan of Kiev in succession to Isidore " (p. 264). The change of the king's attitude towards Jonas of Moscow and other circumstances recommend this proposition. But another opinion may still be upheld, because none of the five papal letters dealing with the nomination of the metropolitan Gregory, mentions Casimir's intervention, not even the one directed to the king personally. So we have perhaps to attribute the initiative to Isidore.

In the momentous duel between Lithuania and Muscovy, both claiming the right to " reassemble " Russian lands, and later between Moscow and Poland, the sympathies of the author tend to favor north-east Russia. This is hardly due to the influence of Soviet historiography, with which Professor Dvornik is vell conversant, but rather to the tradition of Czech historical scholarship.

This and a special liking for the purity of the Byzantine-Slavonic cultural world, may explain the somewhat cold attitude the author has to the union of Brest. It was certainly not the fault of those who originated it and lived for it, that the bonds with the Byzantine-Slavic heritage loosened and that the result often gave the impression of a hybrid intermediate state between Latinism and the Eastern culture. As Fr. Dvornik himself points out the " Uniates " (a word with unpleasant connotation) had to fight on two fronts for their rights, against the Orthodox and against the Polish Latin clergy.

"The authorities in Rome tried vainly to remedy this sad situation (p. 474)."

This book might be considered a continuation of the one published by the author in 1956 under the title *The Slavs, their early history and civilization.* There remain still the eighteenth and nineteenth centuries. We wish that Father Dvornik may be able to give us soon the last of this admirable trilogy.

J. KRAJCAR S. I.

Borys KRUPNYCKYJ, *Geschichte der Ukraine von den Anfängen bis zum Jahre 1917.* 3. Auflage. Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963. Pp. XII + 307.

Both the author and the publisher deserve our gratitude for this book, a one volume survey of the history of the Ukraine.

Krupnyckyj takes up again Hruševskyj's concept of Ukrainian history, giving an account of the Rus' of Kiev, of the Galician-Wolhynian period, and of the vicissitudes the Ukraine underwent under the Lithuanian, Polish and Russian controls.

The Polish-Lithuanian stipulation of Krevo, of the year 1385, is rightly wiewed as a disturbing element of the peaceful togetherness of the West-Russian and Lithuanian populations. But this is not the full story of the consequences of Krevo. Would it not be fitting to evaluate positively, what influence the century-long symbiosis of the Western Polish and Eastern Slavic worlds, inaugurated in 1385, had on the origin of the Ukrainian language and on the development of the Ukrainian sentiment?

Much space is given in the book to the rise and progress of the Cossack community whose importance on the genesis of the Ukrainian consciousness cannot be overrated. The author's main objective is to describe the century-long struggle for the formation of the Ukrainian state. The culture and arts receive a short treatment. The rebellion of Mikhajlo Hlynskyj of 1507/8 is given all the attributes of a patriotic revolution — "das waren die letzten Regungen des ruthenischen autonomischen Gedankens (p. 37)." However, the motives of the nobles passing to Moscow were often far from being patriotic, as one may see from the conscientious study of Oswald Prentiss Backus, *Motives of West Russian nobles in deserting Lithuania for Moscow*, Lawrence, University of Kansas 1957; on the desertion of Hlynskyj see pages 105, 106.

Krupnyckyj tells the story of his people *sine ira et studio*, and places with equal truthfulness the years of hope and the years of disappointments. An elegiac tone occasionally flashes through the otherwise matter-of-fact narration, as in the case of the tragic hetman Dorošenko (p. 127).

A third part of the whole book is devoted to the eighteenth century, which endend in disaster for Ukrainian independence. The whole Ukrainian territory was annexed by Moscow in 1795. Though the old privileges were for a time being respected, the position of the socially weak classes deteriorated. " Never was the serfdom in the right bank Ukraine as oppressive as in the first part of the nineteenth century (p. 224). " In 1776 the Sič Cossacks were forced to deliver their central fortress to the Russians. Some of the Cossacks fled to Turkey and their trials were to reveal the whole depth of the tragedy of Cossackdom. A death blow was dealt to Slobodskaja Ukraine — as the region around Kharkiv and Voronež was called — in the year 1765. By a disposition of Catherine II the autonomy of Slobodanščina was abolished and the region turned into a Russian province.

But this young territory, peopled as late as the second part of the seventeenth century, was to become the cradle of the Ukrainian revival. Here at the beginning of the last century, under the impulse of European romanticism, Ukrainian enthusiasts and scholars applied themselves to the study of national folklore and history.

The proclamation of the Ruthenian council in 1848 testifies to the renaissance of Galicia. It formulated national aspirations, and the consciousness of belonging to one " Ukrainian whole " is clearly expressed (p. 251).

Krupnyckyj was conversant with the foreign influence, to which the Ukrainian territory, placed between East and West, was exposed. But the reader learns little about the process of mutual giving and borrowing. After all, the Western Polish impact on the Ukraine was not made up only of taxes, oppressions and vexations. Its full weight and perspective are missing; it appears only in the author's description of Mohyla's Academy of Kiev or in his outline of the sympathetic, though tragic personality of the hetman Filip Orlik (1672-1742). The author's attention is absorbed entirely with political preoccupations.

If one is keen on searching for inaccuracies, one may find them. The author, giving an account on the union of Brest, states: « Der polnische König Sigismund III., sowie der mächtige Jesuitenorden mitsamt der ganzen katholischen Kirche Polens bereitete jetzt ihre endgültige Vereinigung vor (p. 71). " In reality, not all the Jesuits were of the same mind on the problem of the ecclesiastical union, and even Skarga's view was not always consistent. The Polish prelates, with few exceptions apart, were rather hostile to it.

On the same page we read: " Die Bischöfe Terleckyj und Potij fuhren eilig nach Rom und der Papst bestätigte sogleich die Unionsformel ". Because the declaration of Torczyn, from December 1594, cannot be considered as a " formula unionis ", the author has probably in mind the long document composed by the Ruthenian bishops in June 1595, where the conditions of their union are enumerated. This documents was studied for a long time in Rome, but remained unanswered. The act of union was the profession of faith read by

the bishops. The bull " Magnus Dominus et laudabilis nimis " dealt, however, with some points connected with the " conditions " presented by the Ruthenian episcopacy.

The Croatian prelate Alexander Komulovič, who was given two letters for the Cossack leaders by Clement VIII, is persistently called " Pfarrer " — parish priest — though he never occupied such a function.

It is not accurate to state that there was erected for the Carpathian Ukraine, " eine selbständige kirchliche Provinz ", since the term " province " is reserved only for the territory of a metropolitan.

Since 1939, the year of the first edition of Krupnyckyj's book, a new light has been shed on many points of the Ukrainian past. To remain within the orbit of ecclesiastical history, the attitude of Ostrožskij towards the Brest union must be reexamined. It is surprising that neither Halecki's book, *From Florence to Brest*, nor any of the publications of the Basilian Fathers, figure in the supplementary bibliography. The list of works is limited for the most part to the books of Ukrainian authors.

But these are minor criticisms. Anybody interested in the history of East Europe will find in this book facts, problems and points of view often left out or badly treated by those who write history on " Russia ".

J. KRAJCAR S. I.

Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjae. Vol. II (*1700-1740*). (= *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni, series II, sectio III*). Collegit adnotavit, paravit editionemque curavit P. Athanasius G. WELYKYJ, OSBM. Romae 1962, pp. 359. PP. Basiliani, via S. Giosafat 8, Roma, Italy.

This is the second volume of the Supplicationes, i.e. of the letters dispatched by the prelates and religious to the Roman Congregations. They contain petitions for favours, or make requests for clarifications and decisions on current affairs.

The present volume covers the first part of the eighteenth century, a period which might be considered as a new renaissance of Ukrainian and Belorussian Catholicism. The bishops of Luck, Lvov an Peremyšl joined the Catholic Church towards the end of the seventeenth century and almost the entire population of Slavic rite of the Polish-Lithuanian Commonwealth was united with the Holy See.

But this very success resulted in variances between those united at Brest and those united recently. The latter did not want to be directed by the " Lithuanians ". Many documents coming from the prelates or Basilians echo these fundamental differences.

Searching for a common denominator to these 445 documents of this volume, one may find it in the striving of the petitioners for

equality with the Latins. Truly, an uneasy task in Poland of the eighteenth century and no wonder that it was rewarded with only a partial success.

The Catholic Ruthenians were handicapped by two circumstances: first of all their upper class was trained by the Jesuits in the Polish colleges and when its members embraced the Catholic faith, they passed to the Latin rite, In such a state the Oriental rite community could make no great impression and exerted little attraction in this overly class-conscious society. No wonder that in this volume there are no less than forty supplications concerned with the passage from the Greek to the Latin rite.

Another aspect of the same problem was the training of the secular Ruthenian clergy. Many documents refer to the students educated in the houses of studies abroad. This was not an unmixed blessing for the candidates to the priesthood. They were severed for many years from their own rite and traditions and thus took easily to Latin customs. There was little chance of creating a religious-cultural atmosphere based on native Byzantine-Slavic traditions, rivalling that of the Latin-Polish environment.

The second handicap is closely linked with the first one. The present documents show that the Ruthenians were losing the battle not only in the religious-cultural, but also in the social-political sphere. The Ruthenian prelates were refused incorporation into the ecclesiastical class of the country and were denied the privileges of the Catholic bishops of the realm. The Ukrainian and Belorussian prelates were robbed of their meager properties by their Latin brethren or laymen. The bishop of Vilna, in spite of the injury given to the sanctity of the sacraments, reconfirmed Ruthenian Catholics, though they had received this sacrament validly from their own priests. We read that the Catholic Ruthenians were forced to pay their tithes not only to their own clergy, but also the Latin prelates of the same place.

The documents contained this volume will not change substantially our picture of the Ukrainian and Belorussian Catholicism of the period under consideration, but they will make it clearer and more vivid.

J. KRAJCAR S. I.

Litterae nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes. (= *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni, series II, sectio III*). Vol. V. (1629-1638). Romae 1961, pp. XII+320. — Vol. VI. (1639-1648). Romae 1962, pp. X+340. — Vol. VII. (1649-1651). Romae 1962, pp. XIII+346. — Vol. VIII. (1652-1656). Romae 1963, pp. XI+335. Collegit, paravit adnotavitque editionemque curavit P. Athanasius G. WELYKYJ OSBM. — PP. Basiliani, via S. Giosafat 8, Roma, Italy.

The above named volumes comprise letters sent by the nuncios of Warsaw, Vienna and Venice to the Roman Congregations. Only

those documents that deal with Ukrainian history and are kept in the Roman archives are included, in full or in excerpts.

Each volume is introduced by a short preface. The letters follow a close chronological order, and the added footnotes refer to persons and places mentioned in the documents. The indices facilitate scientific work. Several maps of the Ukraine of the seventeenth century have been inserted.

Many of the documents here published have already been used by historians, and many, too, have already been published before. The editors mention the documents printed by Tomašivskyj, but omit other scholars who did a like service. We find several letters in Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, others in E. Šmurlo, *Le Saint Siège et l'Orient Orthodoxe Russe (1609-1654)*, others again in the thesis of Father Zacharias of Haarlem O. M. Cap., *Unio Ruthenorum a morte Sigismundi III usque ad coronationem Ladislai IV 1632-1633*.

The great majority of the documents are in Italian, many in Latin and one in Spanish. Their style is characterized by *brevitas* and *sobrietas*, and is animated by the interest to defend the Catholic positions. Something of the vigor of the Catholic restoration period still lingers in them.

The first volume covers the period 1629-1638. In 1632 Sigismund III Vasa died. The union of Brest was concluded during his reign and it always found in him a zealous protector. His successor Vladislav IV, having in his kingdom both the Catholic Ruthenian and dissident hierarchies, and trying to avoid political implications, decided to acknowledge both «obediences». Eastern rite Catholics had to suffer severe hardships. In these crucial years the Holy See remained the most efficient and most open protector of Ukrainian and Belorussian Catholicism (cf. Nos 2380, 2435). Rome remained, however, unfavorable to any introduction of direct dialogue between Catholic and dissident Ruthenians (Nos 2091-2099).

The years 1639-1648 (volume VI) are known in Polish historiography as a period of " golden peace ". All major hostilities were suspended and this calm was relished the more because at the same time in Central Europe the Thirty Years' War raged.

The vigiland nuncios paid attention to both the external policy of the kingdom and to its internal problems, and especially to " the pacification of those who are of Greek rite ".

The letters deal with disputes between Catholics and dissidents, with disagreements between Latins and Catholics of Eastern rite, and with problems and disputes between the hierarchy and the Basilian order. Most revealing are the letters concerned with the dress of the Ruthenian bishops. The nuncio in annoyed when the metropolitan asks for a pallium from Rome and when the Ruthenian prelates adopt the garb of Western bishops, because, he thinks, the Holy See intends to " do away only with Greek errors, not with the Greek rite (N° 2673)." He failed probably to perceive the real motives of this leaning toward

the Latin customs. He failed to understand that the real issue was not pallium or homophorion, not the golden pectoral cross or the panaghia, but the equality of rights with the Latin bishops of the realm.

Upon this peaceful decade followed a stormy period, whose first presage was the unhappy battle at Pylavci in Podolia, September 23, 1648.

Even the religious events of the years 1649-1951 (volume VII) center on two battles: Zborov and Berestečko. At the battle of Zborov, 15th and 16th August 1649, the victory remained with the Cossacks. The peace treaty acknowledged a separate Cossack state and contained some stipulations disastrous for the Catholic Ruthenians. The Church union was to be abolished and the dissident metropolitan was to enter the Polish senate, a privilege that had been constantly refused to Catholic bishops of Eastern rite. The nuncio sent the peace stipulations to Rome (Nos 3091, 3092) and tried to prevent the application of the traty.

The battle at Berestečko, 28th to 30th June 1651, which went against Khmelnyckyj, changed the situation. There followed a new treaty at Bila Cerkva, much less favorable to the Cossacks and again the nuncio dispatched a faithful copy of the " articuli pacis " to the Holy See (No. 3474).

One may ask, if the nuncios had a deep insight into the causes of the Cossack uprisings. Evidently they had not. They were dependent on the Polish aristocratic circles for their information. They were not familiar with the local situation of the Ukraine, and they never showed too much concern with the socially weak classes. They were captives of their own time and their own class. The nuncio of Vienna seemed to reduce the causes of the Cossack rebellion to the personal vengeance of one man: " A certain Khmelnyckyj ", head and general of the Cossacks, who was " impelled by a terrible hankering after vengeance (No. 3327). "

The name of Bohdan Khmelnyckyj occurs in the letters of the nuncios for the first time on 17th of June 1648. In the volume VIII (1652-1656) no other name is found more often.

The news of the events of Perejaslavl', of January 1654, reached Warsaw in February and the first letter on the Muscovite-Ukrainian stipulations is dated the 23rd of the same month. All correspondence is focused on wars and battles and rumors about them.

The editors included also two Latin letters from the nuntiature of Vienna, in which the Emperor is urged with great insistence to help the Polish realm and its king in the hour of its greatest need (Nos. 3951/2).

J. Krajcar S. I.

Archaeologica

N. A. Brodsky, *L'Iconographie oubliée de l'Arc éphésien de Sainte Marie Majeure à Rome.* Extrait de *Byzantion* tome XXXI, (1961) Hommage à G. Ostrogorsky, Bruxelles, 1961, pp. 413-504, IV planches et 3 dépliants.

Est-il trop tard pour revenir sur cet article volumineux (pp. 413-504) d'une des plus importantes Revues Byzantines? Certes il faut louer l'érudition immense, la Bibliographie très à jour (pp. 497-503), l'originalité et souvent la perspicacité des rapprochements, mais on doit reconnaître que la thèse sous-jacente à tout ce travail d'investigations minutieuses repose sur un fondement trop ténu.

N. A. Brodsky rejette absolument l'influence des Evangiles apocryphes, alors que nous savons que l'art oriental s'en inspire fréquemment. Partant de ce faux supposé, et croyant reconnaître certaines analogies entre l'arc triomphal de Ste Marie Majeure et l'autel de Verdun, créé en 1181 pour l'abbaye des Augustins de Klosterneubourg aux environs de Vienne (p. 433), l'Auteur essaie d'expliquer en fonction de la « Cité de Dieu » de St. Augustin les scènes les plus importantes.

Dans le registre supérieur, du côté de l'Evangile, où tous les historiens de l'Art reconnaissaient l'Annonciation de l'archange Gabriel à la Vierge Marie, N. A. Brodsky s'ingénie à trouver une « Annonciation à Sarah »; or d'après le chapitre XXXI du livre XVI de la « Cité de Dieu », « Sarra (sic) représente la Jérusalem céleste, c'est-à-dire la Cité de Dieu », (p. 432).

L'Auteur aurait-il oublié que dès le IIIe siècle, à la Catacombe de Priscille, l'Annonciation s'inspire, tout comme l'Arc éphésien, du Protévangile de Jacques (IIe siècle)? Avec une pareille ingéniosité, N. A. Brodsky n'a pas de peine à retrouver Sarah et Abraham dans le registre inférieur (pp. 442-443). Il baptise Abraham, un St. Joseph très traditionnel. Dans son vis-à-vis du côté de l'Epître, au lieu du gouverneur Aphrodisius, il croit découvrir l'empereur Valentinien III (pp. 477-480). Contre cette identification, on pourrait renarquer que Valentinien III, né en 419, n'était encore qu'un adolescent au moment de la décoration de l'arc éphésien (432-440), et qu'Aphrodisius est un adulte. D'autre part, l'empereur aurait bénéficié d'un nimbe, comme le roi Hérode au registre en dessous.

Il est superflu de suivre N. A. Brodsky dans ses laborieuses tentatives pour faire de l'Arc éphésien une illustration de la « Cité de Dieu » de St. Augustin. L'influence de St. Cyrille d'Alexandrie, le grand vainqueur du Concile d'Ephèse, et des artistes, sinon alexandrins (comme le suggèrerait la scène d'Aphrosidius) du moins orientaux, nourris des Apocryphes, est manifeste.

Retenons de cet article quelques précieuses notations sur le type de la Vierge impératrice (pp. 493-495). Sur ce point l'Auteur s'inspire avec raison des travaux de C. Cecchelli. Pourquoi avoir voulu chercher,

hors de la voie frayée par ce maître regretté dans son livre monumental « I Mosaici della Basilica di S. Maria Maggiore » Turin, 1956, une nouvelle interprétation de l'arc éphésien? Les travaux de C. Cecchelli, faisant suite à ceux de Mgr. L. de Bruyne et d'André Grabar, n'ont rien à souffrir des hypothèses intéressantes mais fragiles de N. A. Brodsky.

De cet article, où foisonnent les idées justes et les rapprochements trop audacieux, il faut louer sans réserve la conclusion où l'Auteur magnifie à bon droit l'Arc éphésien, objet de tant d'études et d'une si profonde admiration.

PAUL GOUBERT S. I.

John E. N. HEARSEY, *City of Constantine* (324-1453). 276 pages, 30 illustrations, 17 plans. Londres, John MURRAY, 1963.

Cet ouvrage bien écrit, bien présenté, mais sans aucun appareil d'érudition, n'a pas la prétention d'apporter une contribution scientifique à l'histoire ou à l'archéologie byzantines. On contestera la date proposée pour certains monuments: Ste Irène, Ste Marie Diaconissa (p. 259). Théodora n'est pas morte en 549 (p. 53) mais en 548.

La courte Bibliographie (pp. 263-265) mentionne presque uniquement les ouvrages en langue anglaise. On regrette de n'y pas trouver les noms de Charles Diehl, Louis Bréhier, Gabriel Millet, et même de Th. Whittemore, et c'est dommage.

Malgré des insuffisances, et quelques erreurs, les principaux monuments de Constantinople sont habilement replacés dans leur cadre historique. Dans cette sorte de « guide supérieur », de « Baedecker » d'une lecture facile, le « gentleman » visitant Stamboul trouvera ce qu'il convient de ne pas ignorer sur le passé et le présent de la ville de Constantin.

PAUL GOUBERT S. I.

Gervase MATHEW, *Byzantine Aesthetics.* John MURRAY, Londres, 1963. 190 pages, 25 illustrations dont une en couleur.

Le Révérend Gervase Mathew, professeur d'Etudes Byzantines à l'Université d'Oxford, qui collabora avec Th. Whittemore pour la découverte des mosaïques de Ste-Sophie, et avec W. H. Buhler pour l'étude des peintures byzantines de Chypre, nous livre en ce court volume trente ans de réflexions et de recherches sur l'esthétique byzantine, de Ravenne au Mont Sinaï, de Mistra à Pathmos.

Tous les historiens de l'art byzantin n'accepteront pas ses conclusions, mais ils seront obligés de reconnaître l'ampleur de l'enquête et l'intelligence des notations.

Les pages consacrées à l'Iconoclasme (pp. 99-107) sont intéressantes, mais contestables. L'Auteur voit surtout dans cette « guerre de cent ans » une continuation des luttes politiques et religieuses des Partis de l'Hippodrome, les « Verts » et les « Bleus ».

Les « iconodules » seraient comme les « Bleus » des « conservateurs », les « iconoclastes » des novateurs, influencés par le Monophysisme et partisans des réformes sociales des « Thèmes »: « L'acrimonie et la durée de la controverse sur les Images devient seulement intelligible, si c'était en réalité comme une lutte entre deux factions politiques, et si elle eut ses racines non dans cette complète fantaisie: « une horreur sémitique des Images » mais dans des facteurs sociologiques et finalement économiques » (p. 101).

Que les « iconodules » aient voulu lutter contre l'organisation de l'Empire en « Thèmes », c'est réduire beaucoup trop l'influence des facteurs religieux dans ce qui fut vraiment une guerre de religion.

Peut-être l'Auteur attache-t-il trop d'importance aux courants philosophiques, aux luttes entre aristotéliciens, néo-platoniciens, et néo-pythagoriciens (pp. 157-158). Mais il reconnait entre le XIe et le XVe siècle une prédominance néo-platonicienne. Les érudits, les artistes et les philosophes grecs, transplantés en Italie par la prise de Constantinople en 1453 n'auront-ils pas une certaine part dans l'orientation de la Renaissance italienne?

Malgré ses lacunes et ses obscurités, ce livre, avec sa table chronologique (pp. 162-164), ses riches notes bibliographiques (pp. 165-180), son Index (pp. 181-189), ses illustrations judicieusement choisies, apporte une précieuse contribution à l'Histoire de l'Art Byzantin. Le goût et l'érudition de l'Auteur s'unissent pour faire de ce volume, un utile manuel, qui résume à la fois une science et un art, et qui fait penser.

PAUL GOUBERT S. I.

Hélène Antoniadis BIBICOU, *Recherches sur les Douanes à Byzance. « L'Octava », le « kommerkion » et les commerciaires*. Cahiers des Annales. Publiés avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, (20). Paris, Armand Colin, 1963, 294 pages, 4 cartes, 2 planches.

Voici un livre, qui aurait enchanté Ernest Stein et Gabriel Millet, que l'Auteur cite souvent, mais qui aurait semblé à Charles Diehl et à Louis Bréhier trop analytique, trop encombré d'une érudition immense mais maladroitement organisée.

Aussi l'Auteur modestement n'appelle-t-il pas son volume « livre », mais « recherches ». Ce sont en effet des recherches très poussées, éclairées de judicieuses remarques, présentées, sans doute, sous forme de conférences ou de cours à un auditoire restreint de spécialistes, mais qui déconcertera le grand public, peu initié aux questions financières

de l'Empire byzantin. L'Auteur, par exemple, se contente de mettre en note (p. 77 note 2) des précisions très importantes sur les monnaies byzantines.

Il faut le féliciter d'ouvrir parfois l'horizon sur de larges considération historiques, ainsi les réflexions sur l'origine hellénistique des villes byzantines (p. 67), sur l'influence des facteurs économiques dans la décadence de Byzance (p. 40). D'une étude très fouillée sur l'étymologie de « commercium » (cum + merx) l'Auteur nous entraîne vers les privilèges commerciaux gênois et vénitiens, qui ruinèrent et perdirent Byzance (pp. 104-122)... Ne pourrait-on pas ajouter que « qui n'a plus de vaisseaux, n'a plus d'argent »... et qui « n'a plus d'argent n'a plus d'armée »?

Des tableaux synoptiques sur le « taux des droits payés par les marchands étrangers à Byzance » (pp. 124-133) sont très éclairants, mais il aurait fallu numéroter d'une façon plus variée les « remarques » qui les accompagnent.

Le meilleur mérite de l'Auteur sera non seulement d'avoir analysé avec beaucoup de détails des textes jusqu'à présent peu connus, mais aussi d'avoir utilisé les données de la sigillographie byzantine à la suite de MM. Guilland, Ebersolt, Schlumberger et surtout du R. P. V. Laurent (pp. 225-238). Une carte (p. 209) présente, par siècle, du VIe au XIIe, les endroits où furent trouvés des sceaux de « commerciaires ». Par contre, la carte (p. 122) manque à la fois de clarté et de précision. Des planches, reproduisant des sceaux particulièrement lisibles et significatifs, sont extraites de la collection de l'Institut français d'Etudes Byzantines, dont l'Auteur souligne avec raison la compétence et l'obligeance.

Trois appendices (pp. 241-258) et un « Index général » (pp. 259-289) faciliteront la tâche des érudits, qui pourraient se sentir désorientés sous la masse de documents apportés par la prodigieuse érudition de l'Auteur. La typographie de l'ouvrage est remarquable, les fautes d'impression quasi inexistantes.

La Bibliographie raisonnée (pp. 9-29) sera un instrument de travail précieux pour tous ceux qui s'intéressent à la vie économique et commerciale de l'Empire byzantin.

PAUL GOUBERT S. I.

R. F. HODDINOTT, *Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia.– A Study of the Origins and the Initial Development of East Christian Art.* 262 pages in-quarto avec 8 planches en couleur, 64 planches en noir et blanc, 161 figures dans le texte; Londres, 1962.

Ce livre somptueusement présenté, richement illustré, clairement divisé, pourra être considéré comme la « somme » de l'art paléo-chrétien et proto-byzantin de la Macédoine et de la Serbie méridionale, pré-

lude sans doute d'un ouvrage plus important sur l'art macédonien et serbe au Moyen-âge. Dans sa Préface (pp. VII-X) l'Auteur explique son propos et remercie les nombreux érudits, anglais, grecs ou yougoslaves, qui l'aidèrent dans cette tâche difficile.

Dans la première partie « Mediterranean and Orient » (pp. 3-45) l'Auteur étudie d'abord « l'héritage d'Alexandre » ((p. 3-22), ce roi de Macédoine qui créa un empire immense, factice et multiforme, creuset de plusieurs antiques civilisations. Grâce à Alexandre et à ses successeurs, l'apport des Indes, de la Perse, de la Babylonie, de la Syrie, de la Judée, de l'Arabie, de l'Egypte..., allait se transmettre par Antioche, Alexandrie et Salonique à tout le monde méditerranéen.

Le deuxième chapitre est consacré au « fondement liturgique de l'église primitive byzantine » (pp. 23-32). Selon la définition de W. R. Lethaby, un temple ne peut-il pas être considéré comme « une représentation localisée du Temple des Cieux, qui ne sont pas faits de mains d'hommes?» L'Auteur, en s'inspirant du beau livre de Dom Gregory Dix sur « The Shape of the Liturgy», Londres, 1945, analyse les influences païennes sur la formation de l'architecture chrétienne, et il souligne les différences entre les quatre grandes familles liturgiques, qui se formèrent dans l'Orient chrétien: le rite syrien occidental pratiqué à Antioche et Jérusalem, le rite syrien oriental, ou chaldéen, qui se développera en Perse et en Mésopotamie du Nord, le rite byzantin-cappadocien, que l'Asie Mineure, de Constantinople à l'Arménie, acceptera, enfin le rite copte, qui s'étendra de l'Egypte à la Nubie et à l'Ethiopie.

De ces conceptions liturgiques diverses, résulta un certain nombre de différences dans l'architecture et l'iconographie de ces communautés religieuses et ethniques. Le cérémonial de la cour persane n'a-t-il pas influé sur les splendeurs de la liturgie byzantine et des mosaïques de l'époque de Justinien? (p. 32).

Le 3e chapitre: « Sanctuaire et nef dans l'église primitive byzantine » décrit le duel entre les formes basilicales, héritées de Rome, et la coupole ou l'octogone, provenant de l'Orient, Ste Sophie de Constantinople sera la synthèse prestigieuse de tous ces éléments orientaux et gréco-romains.

La deuxième partie, divisée en quatre chapitres, raconte l'histoire de la Macédoine, de la Mission de St. Paul (pp. 49-69) à l'établissement définitif des Slaves dans les Balkans (pp. 89-95). Histoire douloureuse, remplie de persécutions, d'invasions gothiques, puis slaves, de « rivalités politiques et ecclésiastiques » (pp. 66-88). Cette histoire tourmentés, avec toute une stratification d'influences, byzantines, gothiques, slaves, explique la complexité de l'architecture macédonienne.

La troisième partie, et la plus importante de l'ouvrage, concerne les monuments. Le chapitre IX, le plus étendu (pp. 99-186), est consacré aux Monuments, de Constantin à Justin I (IV-VIe siècle), avec une longue description de la Basilique A... de Philippes, magistralement étudiée par P. Lemerle (pp. 169-173), de la chapelle de Hosios

David à Salonique (pp. 173-179) dont A. Grabar a minutieusement analysé la célèbre mosaique: la vision d'Ezéchiel.

Faut-il avec l'Auteur remonter jusqu'au Bouddhisme, ancêtre selon lui du monachisme égyptien, (p. 176) pour expliquer le visage du Christ jeune et imberbe? (planche 48). Il ne le semble pas, car les statues romaines du IIIe siècle, qui représentent ainsi le « Bon Pasteur », sont d'inspiration hellénistique et nullement bouddhique.

Le chapitre X, probablement le plus neuf de l'ouvrage, traite des Monuments, de Justinien à l'établissement des Slaves (527-VIIe siècle). La basilique B... de Philippes (pp. 188-192), les églises de campagne dans les environs de Caričin Grad — (pp. 193-200), les basiliques de Lipljan, l'ancienne Ulpiana, dont Justinien fit « Justiniana Secunda » (pp. 200-202), la basilique de Suvodol à 19 kilomètres de Bitola (Monastir) (pp. 202-204) sont décrites successivement.

L'Auteur rappelle que l'église de la Théotokos de Ljeviša construite au XIVe siècle par le roi Milioutine à Prizren s'élève sur les fondations d'une église du VIe siècle (p. 202). Puis il s'attaque longuement au problème des églises de Caričin Grad, (à 6 kilomètres de Leban, à égale distance entre Niš et Priština) (pp. 204-220); où furent trouvées récemment des mosaïques du VIe siècle, en particulier un magnifique « Bon Pasteur » (planche 61).

L'église de Konjuh, à 20 km à l'est de Kumanovo sur la route qui relie Skopje à Sofia, présente la particularité d'être recouverte par une coupole (pp. 220-226). Elle daterait de 563, et serait donc postérieuse à Ste Sophie de Constantinople (532-537).

Dans un « Addendum » au chapitre Xe, l'Auteur étudie la basilique de l'Acropole de Bregovina (pp. 227-228), deux basiliques du VIe siècle à Ochrid (pp. 228-229), l'une à 200 mètres au sud de la porte de la citadelle, l'autre sur l'emplacement de l'église, élevée au XIe siècle sous le nom de Ste Sophie. Cette basilique devait avoir à peu près les mêmes dimensions que Ste Sophie, soit 22 mètres de long sur 15 mètres de large.

Utilisant les travaux récents de D. Koco et V. Lathov, l'Auteur termine cet « addendum » en décrivant les basiliques de Studenčišta, à 2 km au sud d'Ochrid, et de Radolišta à 5 km à l'ouest de Struga. On pourrait les dater du milieu du VIe siècle (pp. 229-233). A peu près de la même époque serait la basilique d'Oktisi découverte en 1927, qui fut en 1959 l'objet de fouilles dirigées par M. P. Miljkovič-Pepek du musée archéologique de Skopje.

Un très court chapitre XI (235-236) souligne, à la suite de G. Millet et d'A. Xyngopoulos, l'influence de la Grèce sur l'architecture et la peinture macédoniennes.

Une Bibliographie (pp. 237-241) très à jour, termine ce volume, indispensable à qui veut étudier les origines et le développement de l'art chrétien en Macédoine et en Serbie du sud, du IVe au VIIe siècle.

PAUL GOUBERT S. I.

John Beckwith, *Coptic Sculpture* Londres, Alec Tiranti, 1963, 56 p. 147 photographies.

Monsieur John Beckwith, conservateur de la section d'Architecture et de Sculpture au « Victoria and Albert Museum » de Londres situe d'abord l'art copte dans son cadre historique (pp. 1-4) puis expose le problème du style alexandrin (pp. 5-15). L'histoire de la sculpture copte, avant (pp. 16-27) et après la conquête arabe (pp. 28-31), est brièvement résumée.

En conclusion (pp. 32-33), l'Auteur tout en reconnaissant les influences orientales, syriennes, arméniennes, persanes etc., sur l'art copte souligne la survivance de l'art hellénistique. Coupé de Rome et de Byzance, par le Monophysisme (451) et plus tard par la conquête arabe (641), l'art copte agonisera, tandis qu'en Égypte triomphera l'art musulman, issu de Bagdad et de Samarra. De précieuses notes (pp. 34-42) et une courte Bibliographie générale (pp. 43-49) terminent cette introduction.

Les 147 photographies reproduisent des sculptures et des bas-reliefs de marbre ou de bois, judicieusement choisies et échelonnées entre le IVe et le VIe siècle.

Paul Goubert S. I.

Bishr Farès, *Vision chrétienne et signes musulmans. Autour d'un manuscrit arabe illustré au XIIIe siècle* (= Mémoires de l'Institut d'Égypte, Nr. 56). Le Caire. Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie orientale. 1961. In-8°, XII, 120, 70 S. 12 Tafeln, 18 bzw. 26 Figuren im Text.

Mit dieser neuen kunsthistorischen Studie wendet sich der bekannte Vf. nochmals den Miniaturen der berühmten, 1219 n. Chr. vollendeten Hs des kitāb al-aġānī zu. Von den 20 Bd. dieser prächtigen Reproduktion sind 8 erhalten geblieben. 6 davon, Bd. II, IV, XI jetzt in Kairo, Bd. XVII, XIX in Istanbul, Bd. XX in Stockholm eröffnet je eine ganzseitige Titelminiatur, deren Aufhellung und Interpretation die vorliegende Arbeit dient; genauer gesagt, der 2 ersten und 3 letzten; die Tafel von Bd. XI, die die *mubāhala*, das von Mohammed den Christen von Nağrān angetragene Gottesurteil, zum Gegenstand hat, wurde früher getrennt behandelt.

Zum Verständnis der Miniaturen lässt sich der Vf., zweifellos richtig, vom Kontext führen, in dem sie sich finden. Bd. II behandelt am Anfang die Dichtung des Christen ʿAdī b. Zaid, der, erst Freund und Förderer, dann wegen Ehrenkränkung das Opfer seines Schwiegervaters, des letzten Lachmiden, an-Nuʿmān b. Mundir, wurde. Seine junge Frau, Hind bint Nuʿmān, zog sich, nach dem Tode des Gatten, in das von ihr in Ḥīra gegründete Kloster zurück, wo sie in hohem Alter starb. Der islamische Miniaturenmaler des 13. Jhdts.

nahm sich nach B. F. eine Szene aus dem Leben dieses Klosters und seiner Insassen zum Vorwurf, stellte sich aber deren Leben und Gewohnheiten im Sinne von Iṣfahānī und Šabuštī vor. Das ist auch dem Vf. trotz seiner Ausführlichkeit an dieser Stelle klar. Der Abschnitt S. 7-70, zu dem sich aus dem Adab und den arabischen Versemachern viel zusammenbringen liess, ist der längste geworden. Immerhin hat man Hind den Beinamen *ḫuraqa* oder *ḫuraiqa* « die Schüchterne » gegeben und erzählte sich von ihr die stolzen Worte an den islamischen Eroberer, der ihr den Islam antrug und eine vornehme Heirat in Aussicht stellte: « Was die Religion angeht, so ziehe ich der meinen nichts vor und suche nichts anders an ihrer Stelle; und was das Verheiraten betrifft, so wollte ich, auch wenn ich dazu noch jung genug wäre, nichts davon wissen; noch weniger, wo ich ein altes, schwaches Weib bin und den Tod heute oder morgen erwarte ». Davon wusste der Miniaturenmaler indessen nichts.

Von den folgenden Tafel wird aufgrund der angenommenen Methode die von Bd. IV auf den medinischen Sänger Ṭuwais gedeutet, die von Bd. XVII auf einen anderen Sänger, Muḫarriq, den Freigelassenen Hārūn ar-Rašīds, die von Bd. XIX sieht den wilden Ta'abbaṭa šarran selbst inmitten einer Schar seiner Banditen; die von Bd. XX schliesslich bezieht sich auf einen anderen Dichter des Vorislam, Namir b. Taulab. Der Vf. glaubt viele Einzelheiten, über die die zuständige Kunstkritik befinden muss, eindeutig festlegen zu können und weiss aus seiner reichen Kenntnis der arabischen und westlichen, namentlich französischen, Literatur vieles zur Erläuterung beizusteuern; er bietet seine Schrift arabisch und französisch und strebt dabei das nicht immer genug gewürdigte Ziel an, auch die wissenschaftliche Bemühung als Kunst in kunstgerechte Form zu fassen. Was den Maler und Meister betrifft, so bleibt B. F. bei seiner festen Überzeugung, dessen Name sei in dem an den 4 Ecken von Miniatur XVII kunstvoll angebrachten und in XX um Lu'lu' erweiterten Badr ad-dīn ʿAbdallāh gegeben; auf keinen Fall komme der berühmte Atabek von Mosul dieses Namens in Frage; ob als Empfänger einer Widmung oder anders, wird nicht erörtert. Auch bei der schreibflüchtigen Notiz auf Taf. X, die auf XI wiederkehrt: *lil-faqīr Aḥmad ibn al-ʿAǧamī* « von dem [der Gnade Gottes] bedürftigen A.b.-ʿA. » hält sich der Vf. nicht auf. Zum Schluss sei auf eine dankenswerte Liste (S. 111 f) von Hss mit Miniaturen aufmerksam gemacht.

R. KÖBERT S. I.

PAUL Z. BEDOUKIAN, *Coinage of Cilician Armenia*. Numismatic Notes and Monographs, N° 147. The American Numismatic Society, New-York, 1962 XXXI, 494 pages, XLVIII planches.

Fondée en 1858, « The American Numismatic Society » poursuit sa savante activité. Le 147ᵉ volume de ses « Numismatics Notes and Monographs » rendra de grands services non seulement aux numis-

mates, mais aussi aux médiévistes et aux arménisants. L'histoire de la dynastie arménienne de Cilicie (1080-1375) est particulièrement éclairée par ce ouvrage, qui complète et corrige les études déjà anciennes de M. Brosset et V. Langlois.

Profitant des travaux en arménien de C. Sibilian, étalés entre 1852 et 1892, de K. J. Basmadjian, qui publia à Venise en 1936 une excellente « Numismatique Générale de l'Arménie », l'Auteur a pu étudier à loisir les 2400 monnaies de la collection des Pères Mékhitaristes de Vienne, les collections de plusieurs mécènes arméniens de France, du Liban, et des Etats Unis, les monnaies du «British Museum» de Londres, de la « Bibliothèque Nationale » de Paris, et bien entendu, de l'« American Numismatic Society ». Sur les 12000 monnaies « roupéniennes » actuellement connues, l'Auteur a pu en examiner plus de 10.000.

Dans sa préface, il exprime sa reconnaissance au Docteur Georges C. Miles, à Mr. Sawyer Mc A. Mosser, Mr. Henry Grunthal, Mr. William L. Clark, à Mlle Sirarpie Der Nersessian, qui ont enrichi de leur précieuse collaboration ses patientes recherches (p. x).

Suivent une Bibliographie assez complète avec une liste des abréviations (pp. XI-XXI), et un résumé des publications anciennes concernant les monnaies « roupéniennes ».

La première mention, qui en fut faite en 1644, est due à l'érudit français J. Tristan de Saint-Amant dans ses «Commentaires historiques, contenant l'histoire générale des empereurs, impératrices, caesars et tyrans de l'empire romain » (p. XXII).

Une introduction historique explique l'arrivée des Arméniens en Cilicie, et raconte brièvement l'histoire de leurs principaux souverains, de Roupen (1080-1095), fondateur de la dynastie, à Levon V Lusignan (1374-1375). C'est seulement après la découverte en 1883 de la « Chronique » de Dardel, confesseur de Levon V, (Recueil des Croisades... Documents arméniens, vol. 2) que le règne de Levon V a pu être mieux apprécié.

Les monnaies « roupéniennes » permettent de mieux connaître l'extension du commerce de l'Arménie cilicienne non seulement avec les Gênois et les Vénitiens mais aussi avec les Pisans, les Catalans, les Siciliens, les marchands de Marseille et de Montpellier (pp. 25-42).

Parmi les termes arméniens, désignant les monnaies, relevons la fréquence du « besant » (le solidus « byzantin), du «tram» (la drachme), du tenar (le « denarius «), du « Pogh » (la « follis », d'où l'arabe « flouss») (pp. 43-49).

Après cette substantielle introduction (pp. 1-50) l'Auteur étudie en détail les monnaies « roupéniennes », leur style (pp. 56-64), leurs inscriptions (pp. 65-66), en les classant par règnes (pp. 76-100). Quelques pages de Métrologie et de Statistique (pp. 113-125) terminent la première partie du volume. — Le « Corpus », qui suit l'ordre chronologique des règnes, donne sur chaque monnaie les explications essentielles (pp. 128-410). Il est suivi d'un «Index des légendes» (pp. 411-489) et d'un « Index général » (pp. 490-494).

L'exécution des *XLVIII* planches, où sont photographiées 2248 monnaies est un peu sommaire. Certaines pièces, peu lisibles, auraient mérité d'être présentées agrandies ou avec un relief plus net.

Tel quel, cet ouvrage a sa place dans la Bibliothèque de tout numismate et de tout historien des Croisades.

PAUL GOUBERT S. I.

Dumbarton Oaks Papers, N° XVI. Harward University, Washington, 1962; 412 pages, 120 illustrations.

Le numéro XVI de *Dumbarton Oaks Papers,* aussi soigné que les précédents comme présentation et illustrations, présente une grande variété. Nous retiendrons surtout ce qui concerne l'histoire et l'archéologie byzantine.

Le célèbre numismate anglais Philip GRIERSON étudie minutieusement « *Tombs and Obits of the Byzantine Emperors* » (337-1042), (pp. 1-60). A la suite des travaux d'A. A. Vasiliev, sur les « Imperial Porphyry Sarcophagi in Constantinople» publié dans Dumbarton Oaks Papers (4), 1948, pp. 1-26, il analyse minutieusement les sources en insistant sur le « Livre des Cérémonies de Constantin VII, (p. 7). Un groupe important de sarcophages se trouvait dans l'église des Saints Apôtres, répartis entre le Mausolée de Constantin, celui de Justinien et les deux portiques. Rappelons que l'église des Saints-Apôtres fut rasée peu après la conquête ottomane. De son plan s'inspire la Basilique St. Marc de Venise.

Le Mausolée de Constantin. — Il contenait 20 tombeaux (pp. 21-29).

Au premier étage: I. Constantin I avec Ste Hélène (et Fausta?). – II. Constance II († 361) avec Severa. – III. Théodose I avec Flaccilla (et Galla ?).

Au deuxième étage: IV. Marcien avec Ste Pulchérie. - V. Léon, avec Verina. – VI. Zénon, (avec Léon II?). – VII. Anastase I, avec Ariadne.

Au troisième étage: VIII. Michel III. - IX. Basile I avec Eudocie et Alexandre. – X. Léon VI avec Constantin VII. – XI. Constantin, fils de Basile I. – XII. Théophano, première femme de Léon VI avec sa fille Eudocie. – XIII. Zoé, seconde femme de Léon VI. – XIV. Eudocie, troisième femme de Léon VI. - XV. Les deux Anne, filles de Léon VI. – XVI. Basile, fils de Léon VI et Bardas, fils de Basile I. – XVII. Romain II. – XVIII. Nicéphore Phocas. – XIX. Théophano, épouse de Romain II, puis de Nicéphore Phocas. - XX. Constantin VIII, mort en 1028.

Remarquons que Jean Tzimiscès (969-976) fut enterré dans la chapelle du Sauveur, dans la Chalcé, à l'entrée du grand Palais, Basile II (976-1025) dans l'église de St. Jean à l'Hebdomon (p. 29).

Le Mausolée de Justinien. – Le Mausolée de Justinien nous est moins connu que celui de Constantin, mais nous savons par Nicolas

Mésarites qu'il était cruciforme, et avait cinq portiques. Il contenait 23 tombeaux, que l'Auteur divise en quatre groupes (p. 30).

Groupe A.: I. Justinien. - II. Théodora. – III. Justin II.

Groupe B.: IV. Sophie, épouse de Justin II. – V. Fabia, épouse d'Héraclius. – VI. Héraclius. - VII. Héraclius Constantin. – VIII. Fausta, épouse de Constant II. - IX. Constantin IV, avec son épouse Anastasie. - X. Eudocie, première femme de Justinien II.

Groupe C.: XI. Anastase III (Artemios). – XII. Irène, épouse d'Anastase III. – XIII. Léon III, l'Isaurien, et Constantin V. – XIV. Irène, premiere femme de Constantin V. - XV. Marie, seconde femme de Constantin V. – XVI. Cosmo et Irène, filles de Léon III. - XVII. Léon IV. – XVIII. Irène, épouse de Léon IV.

Groupe D.: XIX. Michel II. – XX. Thècle, épouse de Michel II. – XXI. Théophile. – XXII. Constantin, fils de Théophile. – XXIII. Marie, fille de Théophile.

Remarquons que l'empereur Maurice (582-602) et son épouse Constantina furent enterrés dans l'église de saint Mamas. Leur assassin Phocas fut brûlé et ses cendres dispersées. La femme de Phocas Leontia, n'eut pas droit à une sépulture impériale (p. 31).

L'empereur Nicéphore I (802-812) fut tué en Bulgarie. Son crâne fut transformé en coupe pour le Khan et son corps fut brûlé (p. 35).

Les deux portiques. - Le portique du nord contenait les tombeaux de Julien (360-363), et de Jovien (363-364). Celui du sud les tombeaux d'Arcadius (395-408) avec son épouse Eudoxie et son fils Théodose II (408-450).

Tous deux étaient de plan cruciforme (pp. 36-38) En comparant le « Necrologium imperatorum » et d'autres sources, l'Auteur avait rectifié (pp. 15-19) la date du décès de plusieurs empereurs. Dans un appendice (pp. 38-60) il revient sur cette question. Dans une « *Addition Note* » (pp. 61-63) Cyril MANGO et Ihor ŠEVČENKO apportent à ce sujet quelques utiles précisions.

Harry A. WOLFSON nous entraîne dans la Métaphysique aristotélicienne et l'Astronomie en examinant avec l'aide de manuscrits arabes « *The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaires on Aristotle through The Arabs and St. Thomas to Kepler* (pp. 65-93). Cet article fut l'objet 'une conférence au Symposium sur « The History of Byzantine Science » tenu à Dumbarton Oaks, en Mai 1961.

Owsei TEMKIN présente une rapide sunthèse «*Byzantine Medecine: Tradition and Empiricism*» (pp. 95-115). Il divise l'histoire de la médecine byzantine en deux périodes. La première, 330-642, la plus classique, continue à Alexandrie l'école de Galien, mort à Rome vers 200.

Après la prise d'Alexandrie par les Arabes, l'école de Constantinople domine, très influencée par les écrits patristiques. Un siècle avant la chute de Constantinople, Jean Actuarius écrit dans son « Timarion » une humoristique satire de la médecine pédante de son temps. N'annonce-t-elle pas déjà les comédies de Molière?

Dans ce bref aperçu, sommaire et parfois tendancieux, de la médecine byzantine, l'Auteur aurait dû souligner davantage l'influence d'Alexandre de Tralles, frère du fameux architecte de Ste Sophie, de Paul d'Egine, de Nicolas Myrepsos, qui compila en 48 chapitres des recettes arabes. Son recueil fut accepté au XVII[e] siècle par la Faculté de Médecine de Paris, comme « Codex pharmaceuticus ».

Après tant d'ouvrages sur Nestorius était-il nécessaire, que Milton V. ANASTOS rouvre le débat par son article court et clair sur « *Nestorius was orthodox* » (pp. 119-140)? N'aurait-il pas dû corriger au moins par un point d'interrogation cette affirmation péremptoire? L'Auteur a l'excuse d'avoir écrit ses pages avant le travail du Père A. Grillmeier « Das Scandalum oecumenicum des Nestorius » (Scholastik, [36], 1961, pp. 321-356). Etait-il « le duophysite par excellence »? La prolongation de son exil n'est-elle due qu'« à l'obscurité et la prolixité de son style »? L'érudition de l'Auteur, et l'habileté de son exposé ne parviennent pas à nous convaincre.

Hans BELTING dans ses « *Studien zum beneventischen Hof im 8 Jahrhundert* » apporte une précieuse contribution à l'histoire peu connue de la cour lombarde de Bénévent, particulièrement pendant les règnes d'Arechis II (758-787) et de son fils Grimoald III, (788-806). Les archéologues goûteront son étude de l'église Ste Sophie, illustrée par un plan et cinq excellentes photographies.

Mais ce sont les deux articles suivants, traitant de deux chefs d'œuvre de l'iconographie byzantine, qui les retiendront davantage.

Mlle Sirarpie DER NERSESSIAN analyse « *The Illustrations of the Homilies of Gregory of Nazianzus, Paris gr. 510... A Study of the Connections between Text and Images* » (pp. 195-228). La correspondance du texte avec les images, que nous montrent 18 planches judicieusement choisies, semble prouver que ce travail était guidé et supervisé par un homme de grande culture; et l'on pense naturellement à Photius, l'homme le plus cultivé de son temps.

Dans son livre sur l'iconoclasme (pp. 196-198) A. Grabar incline à voir l'influence de l'entourage de Photius dans les miniatures marginales, qui illustrent le Psautier. L'auteur n'exclut pas l'hypothèse que Photius, de nouveau patriarche en 877 après la mort d'Ignace, aît favorisé l'illustration des Homélies de St. Grégoire de Nazianze, qu'il avait célébré dans un de ses tropaires (p. 221).

Parallèlement au travail minutieux et profond de Mlle Der Nersessian sur les *Homélies de Grégoire de Nazianze* et ses « *Remarks on the Date of Menologium and the Psalter Written for Basil II* » parues dans *Byzantion* XV (1940-1941), pp. 104-125, Ihor ŠEVČENKO propose ses recherches sur les « *Illuminators of Menologium of Basil II* » (*Vaticanus graecus 1613* (pp. 243-276). Parmi les noms qu'il découvre et retient (p. 262), figurent Pantoleon, Michel et Syméon des Blachernes, Georges, Michel le Jeune, Menas, Nestor.

Le style différent de ces miniaturistes, qui souvent travaillèrent ensemble, apparaît dans 19 photographies. Entre ces deux études iconographiques d'une réelle portée, Romilly J. H. JENKINS a glissé

« *Three Documents concerning the ' Tetragamy '* » (pp. 229-241) de Léon VI.

Arthur H. S. MEGAW et Ernest J. W. HAWKINS nous font visiter « *The Church of the Holy Apostles at Perachorio, Cyprus, and its Frescoes* (pp. 277-348). Cette description est illustrée par 56 photographies Les Auteurs pensent que l'«Eglise fut bâtie et décorée dans la dernière partie du règne de Manuel II, probablement entre 1160 et 1190 » (p. 348).

C'est un sujet liturgique de grande importance qu'aborde Miloš M. VELIMIROVIČ dans son article sur « *Liturgical Drama in Byzantium and Russia* (pp. 349-385). Cet article, enrichi par 7 photographies, est un développement d'une conférence faite à l'« Annual Meeting of the American Musicological Society at Stanford University » California, le 28 décembre 1960. L'Auteur reprend les idées directrices de G. La Piana, A. Vogt et G. J. Theocaridis.

Un appendice (pp. 377-383) contient un tableau synoptique des versions du « *Play of the Furnace* » d'après 3 manuscrits grecs (Iviron N° 1120, Athènes N° 2406, Sinaï N° 1527).

Un deuxième appendice (pp. 383-385), cite des documents concernant la réalisation de ce drame, en octobre-novembre 1626 dans la Cathédrale de la Dormition au Kremlin de Moscou.

Une note d'Aubrey DILLER sur «*Photios Bibtiotheca in Byzantine Literatur* » (pp. 387-396), avec 2 planches, essaie de résumer l'influence prodigieuse de cet ouvrage dans le Moyen-Age byzantin. Une note de Cyril MANGO sur *Three Imperial Byzantine Sarcophagi discovered in 1750* (pp. 397-402), avec 3 photographies cite un texte intéressant du marchand Jean Claude Flachat, qui résida à Constantinople de 1740 à 1755. Il réfute l'opinion de Schneider qui voyait dans les deux premiers les tombeaux de Valentinien et de Constantia, fille de Constance II (pp. 398-394). Le sarcophage cylindrique pourrait être celui de l'empereur Julien. Le troisième sarcophage serait peut être celui de Manuel I Comnène (pp. 398-399).

Ihor ŠEVČENKO étudie (pp. 403-408) *A Postcript on Nicolas Cabasilas « anti zealot » discourse.*

Il était réservé à Milton V. ANASTOS de clore dignement ce volume par une note très dense sur «*The History of Byzantine Science* » Report on the Dumbarton Oaks Symposium of 1961 (pp. 409-411).

PAUL GOUBERT S. I.

Varia

Edward F. DALGLISH, Ph. D., *Psalm Fifty-One in the Light of Near Eastern Patternism*, E. J. Brill, Leiden, 1962, XIV + 305 pages. Prix 24 Fl., relié.

Étude méthodique et équilibrée du psaume qui est justement le type de la prière pénitentielle, individuelle et liturgique, le *Mise-*

rere. L'information, soucieuse d'établir toujours l'état de la question, ne laisse de côté aucune étude importante. Si elle ne fait pas état de quelques études récentes et ne connaît pas, par exemple, les « Recherches de Science Religieuse » — qui offraient pourtant l'article significatif d'André Feuillet — seul s'en étonnera qui n'a jamais buté à l'impossibilité d'achever l'enquête d'un grand sujet. On est heureux notamment de relever la justesse de ton avec laquelle la valeur religieuse du culte est reconnue autant que celle de la vie intérieure et de la théologie spirituelle (p. 279).

Sur une brève introduction (p. 1-5), deux chapitres sont consacrés à la littérature pénitentielle de l'Égypte ancienne (p. 8-17); puis, à la littérature suméro-accadienne (p. 18-55), dont l'influence sera seule retenue finalement (p. 249-276). Viennent ensuite trois chapitres centraux qui établissent et discutent le texte, la structure et l'exégèse du psaume: au ch. VI, l'A. fidèle à son sujet apporte les documents parallèles de l'Égypte et de la Babylonie.

Après ces pages — où, à dire vrai, un ordre d'exposition différent de celui de la recherche aurait facilité la lecture — apparaissent enfin (pp. 209 ss.) les chapitres où s'expriment les idées de l'A. Le Ps. 51, sans avoir jamais été compté au nombre des psaumes du roi, serait pourtant un « psaume royal » (p. 229). A quelle époque aurait-il été composé? Là l'A., énumérant et critiquant les données qui appuient la thèse davidique traditionnelle (p. 209-222), n'y voit que réminiscences, expliquées par la valeur symbolique que présentait la figure de David à l'époque immédiatement antérieure à l'exil (p. 231). Effectivement, quoi qu'on en ait pu dire encore récemment (Rech. Sc. Rel., L, 1962, p. 549), cette période (the late pre-exilic era) convient mieux, tant est évidente la distance qu'il y a entre la conduite de David et les thèmes purs et élevés du psaume (p. 222). Précisant encore, l'A. déclare que le psaume s'accorde mieux avec la situation historique et les concepts théologiques du temps de Josias (p. 229): il aurait été utilisé non point au Temple (v. 18), mais dans le culte royal de cette époque (p. 232). Josias n'avait-il pas à porter, selon II R. XXIV, 3-4, le poids du sang innocent versé par Manassé? — Personnellement pourtant, nous penserions plutôt — pour en avoir exprimé ailleurs l'hypothèse (Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie, Paris, 1960, « Théologie », n° 43, p. 135-137) — à Yehoyakin: car II R. XXIV, 3-4 invoqué par l'A. parle précisément du « sang innocent » versé par le père de ce roi, Yehoyaqim, autant que des « péchés de Manassé ». Du reste, le fils connut encore, avant sa déportation, l'époque pré-exilique pendant laquelle il fut frappé par Jérémie d'un oracle aussi retentissant que celui qui avait atteint son père (Jer. XXII, 20-30). Et le livre de Baruch, important pour une étude pénitentielle comme celle-ci, le montre participant ensuite aux liturgies de pénitence des exilés (I, 3-6). On s'étonne donc que l'A., qui s'étend pourtant sur le cycle des psaumes pénitentiels des exilés (p. 241-248), ne mentionne pas — pour autant que nous l'avons bien lu — la confession liturgique de Baruch

I-II-III, 1-8, alors qu'il fait fréquemment état, du reste avec bonheur, de la prière apocryphe et tardive de Manassé; et tandis qu'il évoque plusieurs textes concernant les rois « écartés », il cite à peine Jer., XXII, 20-30.

Quoi qu'il en soit, on saura gré à l'A. de souligner l'interprétation royale du « Miserere »: elle constitue un heureux moyen-terme entre l'école qui en fait un psaume de la communauté et celle qui n'y voit qu'une prière individuelle; le roi peut en effet prier à la fois en son propre nom et pour la communauté (p. 227). En prolongeant du reste cette ligne d'interprétation, n'était-il pas possible d'éclairer mieux le fameux v. 7: en montrant, au-delà de la femme individuelle que le prince a pour mère, la communauté d'Israël que les rois de cette époque sont invités à considérer comme « leur mère » (Ez., XIX, 1-2, 10)?

Fort intéressantes aussi et suggestives les pages qui concernent le « cycle davidique » des psaumes, rattaché aux « afflictions de David ». Signe que ce roi n'était pas seulement considéré comme un héros « national », mais comme un « saint patron », héros « cultuel ». Ainsi aurait-il occupé la place centrale dans un cycle pénitentiel élaboré par la communauté en exil à l'image du cycle Tammuz-Ishtar (p. 245). — Sur ce point, on aurait aimé rencontrer en note des éclaircissements concernant le passage ultérieur de la date du 9 tammuz à celle du jeûne actuel du 17. On notera, d'autre part, que l'A. abandonne ici l'époque préexilique, qu'il a privilégiée jusqu'alors, pour celle de l'exil proprement dit.

Quant à l'influence de la littérature pénitentielle des peuples environnants, elle est reconnue et traitée avec sagesse. D'abord, héritage proto-sémitique datant de l'époque patriarcale (p. 256-257). Puis, postérieurement, influence proprement dite de la littérature psalmique suméro-accadienne: l'A. en reconnaît la preuve dans l'existence d'environ 200 parallèles qu'il croit devoir retenir (p. 273). Pour finir, il dégage fermement en cinq pages les traits caractéristiques qui assurent l'originalité et la signification théologique du psaume.

Ici ou là on souhaiterait que la correction du texte ait été plus soignée. Il faut lire, par exemple, p. 59, n. 49: *Psalterii Hexapli Reliquiae* [non: *Repliquiae*]; p. 91, n. 45: Otto Procksch [non: Otto Prock]; p. 134: Lévesque [non: Leverque]; p. 222; 1 Samuel, XXVI. 19 [non: 2 Samuel, XXVI. 19]; p. 237: *pro iuventutibus* [non: *iuventutibis*]. Accidents typographiques que le lecteur corrigera de lui-même! Mais l'édition n'est pas sans quelques autres désagréments. Certaines références bibliques sont dans le texte, tandis que d'autres sont en note. La liste des abréviations, nécessaire dès le début, doit être cherchée à la fin. Et comme c'est là aussi que l'auteur place la bibliographie, il semble s'être cru dispensé d'ajouter des index; dans ces conditions il devient impossible au lecteur de contrôler sa propre recension: car les citations bibliques sont fréquentes et les auteurs allégués sont plus nombreux que ceux dont fait état la bibliographie. Un index des références bibliques et des noms d'auteurs était nécessaire à ce genre scientifique de publication.

De son côté, le théologien notera les discussions sur le rapport entre souffrance et péché ainsi que le beau texte du psalmiste sumérien: « Never was a sinless child born to its mother » (pp. 269-271). Ailleurs il demandera s'il ne convenait pas, pour ménager mieux l'originalité du N. T., de distinguer l'idée de « régénération » de celle de « rénovation » ou de « création nouvelle » (pp. 152-153). Quant au liturgiste, il retiendra aussi l'antiquité et l'origine de la catégorie des « péchés d'ignorance », familière à l'A. T. et à la liturgie synagogale (pp. 114-116, 128-129).

L. Ligier, S. I.

The Gospel of John in Fayumic Coptic (P. Mich. Inv. 3521), ed. by E. M. Husselman, Ann Arbor 1962.

Il Kelsey Museum of Archaeology dell'Università di Michigan ha pubblicato questa interessante edizione di un papiro contenente frammenti del Vangelo di s. Giovanni. Il papiro Mich. Inv. 3521 fu acquistato dall'Università di Michigan nel 1926. Nonostante il suo cattivo stato di conservazione è stato possibile, dopo una paziente ricostruzione del papiro e coll'uso dei raggi infrarossi, leggervi non poche pericopi del Vangelo di s. Giovanni nei 29 fogli. Esse sono interessanti sia per la storia del testo biblico che per la conoscenza del dialetto fayumico. L'editore premette un'introduzione in cui studia la paleografia, la cronologia — verso la fine del sec. IV — il dialetto e la versione del papiro in confronto con quelle degli altri dialetti copti. Segue l'edizione dei frammenti e tutto si conclude con indici delle parole coptiche, greche e dei nomi propri. Vi si aggiunge qualche illustrazione del papiro. Rappresenta una novità il sistema tipografico, abbastanza netto ed economico, che ha permesso di superare le gravi difficoltà finanziarie. Il testo infatti è stato composto con una « DSJ Composing Machine » e riprodotto col sistema fotolitografico. Il metodo dei clichés consente di aggiungervi dei segni a mano che non si troverebbero nelle matrici della monotype. Il risultato mi sembra buono. Perché però non corredare l'edizione con qualche versione moderna per mettere il papiro al servizio anche di quelli che ignorano il copto?

I. O. U.

S. G. Pothan, *The Syrian Christians of Kerala*. – Asia Publishing House, London. Printed in India By Z. T. Bandukwala at Leaders Private Limited, Bombay and Published by P. S. Jayasinghe, Asia Publishing House, 447, Strand, London, W. C. 2.

The author, Mr. S. G. Pothan, intends to give a general idea of the Syrian Christians of Kerala, i.e. of the St. Thomas Christians of the south west coast of India who are now found everywhere in India.

The first ten chapters treat in order about 'the tradition of St. Thomas', 'the Church in the middle ages', 'the later period', 'the social background', 'Syrian Christian names', 'birth and childhood customs', 'betrothal and marriage', 'ceremonies at death', 'the church', 'social customs and conventions'. The last (eleventh) chapter is a 'retrospect'. The first two appendices give the translation of two historic copper-plate grants, the Magna Carta of the Syrian Christians of Kerala. The third and the last appendix contains the opinions of two scholars regarding the dates of these two copper-plate grants.

Chapter I. According to the time honoured tradition, says the author, the Apostle St. Thomas landed in Ma*lan*kara near Cranganore in A. D. 52 (p. 5). But it is Ma*lian*kara near Cranganore, not Ma*lan*kara, that figures in tradition as the landing place of the Apostle; and this too, not in all the versions, but only in certain versions of the tradition. The date A. D. 52 is not definite in tradition. In this connection it may be noted that Ma*lan*kara is another name for Kerala.

There seems to be no justification in saying that Pantaenus "landed at one of the Cochin ports" (p. 17).

The Council of Nicaea of 325, it is said, "divided the bishoprics of the Church into five Patriarchs, of which Rome was first and governed the West. The others were Constantinople, Alexandria, Jerusalem and Antioch" (p. 21). This assertion may not stand criticism, to say the least.

Opinions of modern scholars are not taken into consideration when it is affirmed that a Johannes who was present at Nicaea was "metropolitan of Persia and Great India" (p. 21).

St. Ephraem is said to have been "Bishop of Edessa (300-378)" (p. 24).

"Qurbana ...", the author says, "as the service of the offering is identical with the Holy Communion or Mass, celebrated in the Christian Church" (p. 25, 26). Not all Syrian Christians of Kerala will perfectly agree with this statement.

Two sets of copper-plate grants are said to be kept with the Jacobite Syrians at Kottayam (p. 32). But portions of the second plate are with the Marthoma Syrians at Thiruvalla. Again, scholars say that the second plate consists of two fascicles of different dates (?).

Chapter 2. Dealing with the history of the middle ages, the author leaves out a very important event, namely the stay of Marignoli in Quilon for 16 months. Marignoli says that the Thomas Christians (the Syrian Christians) of Quilon were the "masters of the public weighing office from which I derived as perquisite of my office as Pope's legate (pro meo officio tamquam legatus Papae habebam) every month a hundred gold fanams (Kerala money), and a thousand when I left" "valedicentibus fratribus".

In this chapter the author includes the history of the 16th and 17th centuries also. Here the author takes it for granted that the

Catholic faith was forced upon the Syrians by the Portuguese archbishop Dom Menezes. But the history of the 16th century speaks otherwise.

Atalla whose arrival occasioned the Coonan Cross oath of 1653, is said to have been sent by the Patriarch of Antioch (p. 46). But Atalla in his letter sent to the Syrians does not mention the Patriarch of Antioch. In it he says that he had all power given him by " our Lord the Pope ".

At the end of the chapter there is mention of the Romo-Syrians and of the Jacobite Syrians, the former who " decided to continue their faith and allegiance to the Church of Rome ", and the latter " who renounced the Roman Catholic Church " (p. 47). We may mention here that at the separation the Romo-Syrians were called *Pazhayakuttukar* (old party) and the Jacobite Syrians *Puthankuttukar* (new party). These two names have found their place even in government documents and are still in use.

Chapter 3. Treating of ' The Later Period ' the author says that the history of the Syrian Church is comparatively uneventful till 1795 (p. 48). But many important events took place during this period both among the Romo-Syrians and among the Jacobite Syrians. During this period f.i. several Jacobite Syrian bishops, especially Mar Thomas VI *alias* Mar Dionysius I (who was born a Romo-Syrian) sought reunion with Rome.

While enumerating the several divisions of the Syrian Church the author says that the first is the original Orthodox Syrian Church wich owes its allegiance to the Patriarch of Antioch and to the Catholicos of the East (p. 52). This is not true if we take into consideration the Romo-Syrian *Pazhayakuttukar* we have spoken of above. Again, about the Romo-Syrians the author says that they " separated themselves from the original Church ", and that " their liturgy and prayers are the Syrian prayers and follow what is known as the Antiochene rite » (*ibid.*). Who are these Romo-Syrians? If they are the Romo-Syrian *Pazhayakuttukar* spoken of above, they do not follow the Antiochene rite nor did they separate themselves from the original Church, if by the original Church the author intends the Orthodox Church (see above) which is not the original Church, but the Jacobite Church, the Church namely of these " who renounced the Roman Catholic Church " (see above). If by the Romo-Syrians the author here understands those who left the Orthodox (Jacobite) Church in 1930 and submitted themselves to Rome, it is amazing that he has left out here the Romo-Syrian *Pazhayakuttukar* (see above) who form the majority of the Syrian Christians of Kerala and who too are known as *Syrian Christians* in Kerala and in the other parts of India. In this enumeration of the different Churches the author does not make mention of the Marthoma Evangelical Church of India which separated itself from the Reformed Marthoma Church in 1961. Again, ' the Nestorians or Chaldeans ' did not separate themselves from the Orthodox (Jacobite) Church, but from the Romo-Syrian *Pazhayakuttukar*.

Chapter 9: 'The Church'. The author has nothing except a few passing remarks about the churches of the Romo-Syrians, and he has not also specified who these Romo-Syrians are. For, as we have hinted above, there are two communities of Romo-Syrians. The affirmation that "the women go to the right and the men to the left side of the church » (p. 81) is not true everywhere. Did not one of the Prelates of the Orthodox (Jacobite) Church in very recent times publicly call this practice a schismatical innovation? Not all may agree with the author where he says that *soori* in *kaiyyasoori* (kiss of peace) is a corrupt form of the Sanskrit *sthuthi* meaning 'blessing' (*ibid.*). There are those who say that it is from the Persian (?) *dastur*. The sitting posture adopted for the burial of bishops is said to be derived from the Hindu custom of burying *sanyasis* (p. 90). But this custom is observed also in the Middle East.

Chapters 4 to 8, and II. The matter dealt with can, on the whole, be applied to all the Syrians of Kerala including the Romo-Syrian *Pazhayakuttukar*, though no mention is made of them.

Readers for whom the subject is new, will carry away the impression that those of the Orthodox (Jacobite) Church with those who separated themselves from that Church, are The Syrian Christians of Kerala. Since the Romo-Syrian *Pazhayakuttukar* also are known as Syrian Christians in Kerala and in the other parts of India, and since they form the majority among the Syrian Christians of Kerala, the author should have given them also their due. The book opens with the photo of "A Syrian priest in his church robes". The photo is of an Orthodox (Jacobite) priest, if the reviewer is not mistaken. This also will mislead the readers. Readers who know nothing about the history of the several Patriarchs of Antioch will be easily led to the erroneous belief that the Orthodox (Jacobite) Church was the original Church of Kerala.

Almost all the plates, specially the copper-plate grants, have come out very well. The printing and the get up are excellent. Apart from the points mentioned above the book gives in general very useful information which it is difficult to get elsewhere.

PLACID, C. M. I.

ANGEL SANTOS HERNANDEZ S. J., *Iglesias de Oriente*. Vol. II *Repertorio bibliografico*. Editorial Sal terrae. Santander 1963, p. 742.

Dopo il primo volume sulle Chiese orientali, che tratta « *Puntos especificos de su teologia* », l'autore presenta in questo secondo volume un sussidio di lavoro molto prezioso: la bibliografia ragionata sulle Chiese orientali. È un'opera ragguardevole, contenente 2.243 numeri bibliografici, con una rassegna abbastanza particolareggiata su ciascuna unità bibliografica. Inoltre ogni divisione è preceduta da una introduzione storico-statistica.

L'intera opera si divide in tre parti: 1. Le Chiese ortodosse; 2. Le Chiese cattoliche; 3. Ecumenismo. Questa ultima parte, che potrebbe costituire un'opera a sè, tratta non solo delle Chiese orientali, ma tutto il problema ecumenico, dal punto di vista storico e dottrinale.

Limitandoci alle parti sulle Chiese orientali, vogliamo rilevare, che l'autore ha molte volte incontrato la difficoltà, dove inserire alcuni libri. Dato che la trattazione delle Chiese dissidenti precede quella sulle Chiese cattoliche orientali, l'autore ha messo le opere di carattere generale nella prima parte. Solo raramente qua e là si trovano opere che non corrispondono del tutto al titolo della sezione (p. e. 595, 698, 978, 982, 992, 993...). La più grande difficoltà l'autore l'ha incontrata nel suddividere quelle nazioni, che prima venivano chiamate comunemente « *Ruteni* ». Difatti nella prima sezione sotto « *Russia* » abbiamo una sottodivisione « *Russia y Ukrania* », in cui l'autore ha messo i libri sui tentativi di fondare una Chiesa ucraina ortodossa, eccetto il nr. 698, che tratta piuttosto dei cattolici Ucraini. Nella seconda parte abbiamo le sezioni: *Rutenos*, *Blancorutenos*, *Ucranianos*, *Galitzianos*, *Rutenos subcarpaticos*. Di ciò ha sofferto anche l'esattezza nell'assegnare le singole opere alle sezioni. Per i Russi abbiamo nella prima parte la sottodivisione « *Russia y Roma* », e poi naturalmente nella seconda parte la trattazione sui cattolici Russi. Molti libri sono comuni a queste due sezioni.

Ci sembra, che nel volume si trovano alcuni libri, che sono meno raccomandabili: per es. nr. 961 P. Bod, *Historia Hungarorum ecclesiastica*, la quale è un'opera dell'autore protestante, e dal punto di vista protestante, come anche i nr. 714, 715, cioè i libri di Eduard Winter, sui quali la critica competente ha espresso molte riserve.

A tutti coloro, che si interessano sia delle Chiese orientali, sia dell'ecumenismo, raccomandiamo questo prezioso sussidio bibliografico.

M. Lacko S. I.

Wörterbuch der Mythologie, herausgegeben von H. W. Haussig. 1. Abteilung: *Die alten Kulturvölker*. 1.-3. Lieferung. Ernst-Klett-Verlag. Stuttgart 1962. 464 S., 24 Tafeln, 5 Karten.

Wer die vom Verlag unterzeichnete Anzeige des vorliegenden Werkes aus S. 3 f des Umschlags liest, könnte versucht sein zu verzagen. Dort liest man: « Ein Werk wie unser Wörterbuch, das sich zum Ziel gesetzt hat, eine Darstellung der Mythologien aller alten Kulturvölker zu geben, das also die Mythen der Azteken Amerikas oder die der alten baltischen und finnischen Völker ebenso einschliesst wie die der Sumer und Akkader » – China, Tibet, die Griechen sind

ebenfalls einbezogen — « kann nicht überall usw. ». Ist ein solches Beginnen nicht von vorne herein utopisch — man mag Mythen im strengen Sinne nehmen d.h. als historisch bewertete Geschichten von in der Zeit erfolgten Eingriffen der göttlichen Mächte in die menschliche Existenz, oder im weiteren Sinne die Vorstellungen vom Wesen und Tun der Götter, und selbst die vorläufigen teils dichterischen, nie zu En de gedachten kosmologischen Anschauungen einbegreifen, — utopisch, wenn man weiss, wie es um die unentbehrlichen Voraussetzungen solchen Unterfangens steht. Sind einigermassen gesichtert, unzerstückt die Überlieferung des Stoffes, einigermassen gesichert die Kenntnis der Sprachen und das Verständnis der Texte, ernst und gegenwartsnahe genug die Vorstellung vom wirklichen Können, Leben, Denken, Wollen der Völker?

Ferner liest man: « Urgrund alles Mythischen ist die « Rückbindung », die religio, des frühen Menschen an höhere Mächte... », « Mythen sind Frühformen menschlichen Bewusstseins... », die frühesten Ansätze der Wissenschaft fallen mit dem Mythus zusammen... « Der Mensch der Vorzeit sah in der Geschichte das Walten überirdischer Mächte; noch die Ilias Homers... », die verschiedenen Mythologien haben sich nicht in gleicher Phasen entwickelt, ... ihre jeweils vorliegenden Überlieferungsformen halten sehr verschiedene Stadien der Entwicklung fest... für die einzelnen arabischen Völker zeigt das Wörterbuch « die Mythen noch auf jener ersten Stufe der Entwicklung, die mit ihrem magischen bisweilen Totemcharakter tragenden Zeichen noch dem Symbol als Ausdrucksmittel verhaftet sind. (In diesem Falle ist die Bezeugung ganz spät und getrübt). « Beispiele der spätesten Stufe..., auf der die Mythen schon Teill eines von der Priestertheologie sanktionierten Kanons geworden... sind, findet der Leser etwa in der altägyptischen in der akkadischen Mythologie », (natürlich in ältester, aber bruchstückhafter und schwer zu interpretierender Überlieferung). Ist nun aber diese Entwicklungsthese nicht der Überrest eines heute vergangenen, weltanschauungsbestimmten Wissenschaftsdenkens, dessen Schwäche nicht in der Einzeluntersuchung lag, — was dort geleistet worden ist, war und ist noch immer achtunggebietend und wird fortgeführt — sondern in der ihr vorausliegenden Wissenschaftslehre und Metaphysik? Mythen sind tastende Versuche, das Unsagbare zu sagen, Ahnungen der Wahrheit, wenn auch nicht immer geläuterte. Die einzelnen Göttergestalten sind, weil unzulänglich gefasst, ständig in Auflösung begriffen und entsprechend die Mythen, so dass wohl ein Werden, aber keine Entwicklung sichtbar wird. Wie könnte man sonst auch den Menschen des heutigen Neu-Guinea mit ihrem « Cargo-Kult » (Orientierung 26/1962, 61 f); nähertreten und ihnen geistig und menschlich begegnen wollen? Wie liesse sich z.B. Hölderlins Sehnsucht nach der Wirklichkeit der griechischen Götter fassen, sein Verlangen, die Wahrheit des im mythischen Denken Gemeinten zu erneuern? (Gerhard Kruger in « Festschrift H. G. Gadamer [1960] » S. 119). Dass die Mythen in den Religionen keine fest geprägten Einheiten sind, zeigt

ihre Übertragung auf verschiedene Gottheiten, aber auch die Übernahme mancher ihrer Motive in den israelitischen und christlichen Raum. Ihr anthropomorpher Charakter ist mit der Weise gegeben, wie der Mensch notwendig von Gott sprechen muss, auch wenn er die Unangemessenheit seines Sprechens immer irgendwie gewahrt.

Man sagt: « ein Teil der uns erhaltenen Mythen stellt historisches Geschehen in sakraler Form dar ». Das wird im Sinne der Alten, und selbst heute im islamischen und ostasiatischen Raum wohl meinen, dass der Mythus historisches Geschehen als Vorbildgeschehen entwirft, das späteren Geschlechtern, die wissen, dass sie Weisung nötig haben, Wege des Handelns zeigt, die nicht zu Nichts führen, sondern lichte Gabe aus unsichtbaren Händen sind. Auch jene Menschan — und es waren Menschen, nicht vormenschliche Entwicklungsstadien —, denen ihre Mythen nicht als etwas zu Überwindendes erschienen, waren in aller Wirklichkeit nicht schlechthin an des Lebens Notdurft, an utopische Ideale und dämonische Gewalten ausgeliefert.

Mag uns die behandelte Verlagsanzeige stimmen, wie die will. Wenn wir des Werk selbst angehen, verziehen sich die Schatten in etwa; nicht nur weil die Einzelbeiträge unter den Namen angesehener Gelehrten stehen. Schon die Vorbemerkungen (S. 19,228,321,409) variieren unser erstes Bedenken auf mancherlei Weise. Danach beginnt die gediegene, an ihr eigenes Gesetz hingegebene Arbeit der Fachleute, und vermeidet zu einem guten Teil die übrigen Klippen. Die 3 vorliegenden Lieferungen behandeln 1) unter dem Titel *Mesopotamien* die Mythologie der Sumerer und Akkader von D.O. Edzard, München-Bagdad, (S. 17-140), — ein Abkürzungsverzeichnis geht S. 3-15 voraus, — 2) unter *Kleinasien* die Mythologie der Hethiter und Hurriter von E. V. Schuler, Müster (S. 141-215), — 3) unter *Syrien* die M. der Ugariter und Phönizier von M. H. Pope, Yale und W. Röllig, Münster (S. 217-312), — 4) unter *Ägypten* die M. der alten Ägypter von W. Helk, Hamburg (S. 315-406), 5) unter *Nord- und Zentralarabien* die M. der dortigen Stammesgruppen in vorislamischer Zeit von M. Höfner, Tübingen, mit Beiträgen aus griechisch-römischen Quellen von E. Merkel (S. 407-464 usw.). Den Kern der einzelnen Beiträge bildet jeweils ein *Verzeichnis der mythologischen Realien* des betreffenden Raumes und seiner Volklichkeiten *in Sachstichwörtern*. Diese Anlage bot den Vorteil ein reichhaltiges Material leicht zu erschliessen und war mit Rücksicht auf die Brüchigkeit der Überlieferung und der damit gegebenen, oder anders bedingten, Behinderung des Verständnisses und der wissenschaftlichen Durchdringung der Mythen in etwa geboten. So lässt sich das Bleibende im Wandel der Forschung am besten erhalten. Eine scharfe Scheidung von Mythen, Symbolen, Allegorien, und romanhaften oder märchenhaften Gebilden war hicht durchführbar. Für den Abschluss ist überdies ein Generalregister vorgesehen. Diesem Hauptteil geht jedesmal eine *orientierende historische Einleitung* mit einer *Zeittafel* voraus, der ein *Überblick über Gestalt, Zustand und womöglich Alter des mythischen Materials* folgt. Ihm schliessen sich ein *Literaturverzeichnis*, ein *Verzeichnis der Abbildungen*,

Bemerkungen zu Aussprache und Umschrift eine geographische Karte an. Den Abschluss jedes Beitrages bilden 4-8 *Bildtafeln* mit vielfach erstveröffentlichten oder an entlegener Stelle erschienenen Reproduktionen.

Da es die Kompetenz des Rez. überschreitet, das reich und zuverlässig Gebotene gebührend zu würdigen oder zu ergänzen, seien nur ein paar zufällige Beobachtungen mitgeteilt. S. 25. Die Zerstörung Ninives durch Kyaxares erfolgte 612, nicht 613 v. Chr. So richtig S. 223. — S. 244.246.248.261 f. 278: M.H. Pope ist zuweilen etwas phantasiereich. Die Skulpturen, bildlichen Darstellungen und Funde lassen sich ebenfalls nicht so bestimmt interpretieren, wie wir es gern hätten. Die Fragen: Sind es Götter und welche? sind oft nur annähernd zu beantworten; ganz abgesehen von der vorausliegenden Frage: Was verstand man unter Göttern? — S. 250: Das « Leben des St. Nilus » — der Vf. meint den viel zitierten sog. Nilus-Bericht über die Ermordung der Mönche am Sinai, den Roman eines unbekannten Autors aus dem 5.-6. Jhdt. n. Chr., aber nicht des Nilus von Ancyra, — kommt als religionsgeschichtliche Quelle nicht mehr in Betracht. Vgl. J. Henninger, Anthropos 50/1955, 81-148. — 292.307: Der richtige Name des berühmten byzantinischen Sachlexikons « Suda » st. « Suida » oder « Suidas » setzt sich inzwischen durch. Vgl. F. Dölger, SBayrAkad ph-h 1936, Heft 6. — S. 324: Für gewisse, sich selbstverständlich gebende Vorstellungen wäre ein näherer Aufweis wünschenswert; z.B. « die vorgeschichtliche Sitte des rituellen Königsmordes »; die « Anthropomorphisierung » älterer Magie (S. 325); der Besitzergreifungslauf im Thronbesteigungszeremoniell erweist kaum, dass sich « einstmals in einem Wettrennen der fähigste Prinz als Nachfolger qualifizierte ». « Die Erkenntnis ersetzte » in Ägypten zu einer gegebenen Zeit « den König als Weltgott durch eine überirdische Gottheit (371) ». — S. 415: Da Tadmor bereits am Anfang des 2. Jahrtausends in den kappadokischen Texten (s.S. 143.146) erwähnt ist, wird die Angabe in der Tabelle « schon Anf. d. 2. Jh. v. Chr. erwähnt » nur einen Druckfehler enthalten.

Das, wie man sieht, mit grossem Wagemut und starker Organisationskraft unternommene, von Sorgfalt und Gründlichkeit getragene, gross angelegte wort, wird, wie man zuversichtlich hoffen kann, glücklichen Fortgang finden. Die Ausstattung ist vorbildlich Druckversehen sind kaum vorhanden.

R. Köbert, S. I.

Opera a nostris professoribus edita

Louis Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie*, t. I. *L'Ancien Testament*, coll. « Théologie » n° 43, Paris, Aubier, 1960, 321 pp.; t. II. *Le Nouveau Testament*, coll. « Théologie » n° 48, Paris, Aubier, 1961, 487 pp.

C'est là une étude qui, par l'effet de la continuité biblique, a des prolongements en plusieurs liturgies chrétiennes orientales et dans la liturgie synagogale.

Son point de départ est biblique et théologique. La doctrine du péché originel y est rapprochée de celle du péché actuel, envisagé lui-même selon sa problématique de révélation dans les livres historiques et chez les prophètes, puis selon sa portée liturgique dans le Lévitique et les Nombres. De ce point de vue, on notera l'importance de la notion et le traitement liturgique du péché d'ignorance. Parmi les textes qui traitent de la solidarité des générations dans le péché, Is. LVII-LIX est interprété liturgiquement. Et le Ps. 51,7 est compris d'une manière communautaire autant qu'individuelle: prière du roi confessant ses fautes et le péché qu'il tient de sa mère, la communauté infidèle (I, p. 137-140). Au sujet de Gn. II-III on notera les deux interprétations complémentaires — historique et parabolique — qui en sont présentées. Elles sont fondées sur l'analyse des thèmes d'Éden, connaissance du bien et du mal, volonté d'être comme Dieu, rapport de l'homme et de la femme, tentation, sanction de mort (I, p. 173-231), et sur leurs prolongements postérieurs au temps de l'institution de la royauté (I, p. 237-269). Dans Eccli. XLIX, 16 et L, le personnage du premier Adam, rapproché de celui du Grand prêtre prend une signification typique qui est le fondement de la liturgie.

Dans le N. T., l'étude du péché d'Adam et de ses conséquences n'est abordée qu'après préparation: dans les Synoptiques, péché d'Israël contre le Christ en qui se consomme le dessein de Dieu; chez Paul, péché du monde (1 Cor. I, 23), des païens et des Juifs (Rm. I-III) constituant une plénitude que rachète le Christ établi par le Père ἱλαστήριον de rédemption. Ce contexte paulinien conduit à la liturgie juive des fêtes de *Rosh hashanah* et de *Kippur*, exposée d'après les textes les plus anciens. Les rites d'expiation y manifestent l'aspect communautaire qui englobe l'aspect individuel du péché et de la responsabilité. Les confessions, qui mentionnent « les péchés volontaires et les *péchés involontaires* », ἀκούσια ou *shegagot*, donnent à ces fautes une importance prépondérante dans la dialectique du pardon. Selon R. Meïr (IIe s.), les transgressions ou péchés graves ne sont pardonnées qu'une fois ramenées par la miséricorde au niveau des fautes d'ignorance (II, p. 235-238). On invoque cette théologie pour expliquer Rm. V, 12-14. Car selon l'apôtre les seules fautes qui méritent la mort sont les transgressions proprement dites, conformément à Nb. XV, 30-31 et à la théologie de Kippur: car, de soi, ces fautes sont exclues de la rémission sacrificielle habituelle. Quant aux péchés commis avant la promulgation de la Loi — d'Adam à Moïse — ils sont traités comme les fautes d'ignorance de Nb. XV, 22 et de Kippur. Dans ces conditions il est normal que, ne méritant pas eux-mêmes le châtiment extrême, les pécheurs qui vécurent alors et ne commirent pas la transgression, ne soient pas soumis à la mort si ce n'est en raison d'un autre, en tant qu'ils participent à l'*asham* cultuel qu'il a jeté sur la communauté. Le ἥμαρτον de Rm. V, 12, entendu dans ce contexte, ne doit pas se comprendre comme l'équivalent de l'hébreu *ḥ ṭ'*, « commettre le péché », mais plutôt

— comme Is. XXIV, 5-6 en donne la possibilité selon la LXX — du verbe *asham* (II, p. 273-277); il signifie: être dans la condition ou l'état de *asham* (I, p. 86-87).

Quant au parallèle paulinien des deux Adam, on en cherche l'origine dans le schème liturgique de Kippur, Adam-Aaron (Grand prêtre), attesté dans les commémoraisons qui introduisent les sacrifices du Lévitique au jour de l'Expiation. En appendice on pourra lire quatre de ces commémoraisons: deux, particulièrement somptueuses, remontent à José ben José (Ve s.); une autre est encore plus ancienne (II, p. 399-401; 407-444). Et l'on montre que ce parallèle juif se poursuit et se retrouve dans les liturgies orientales sous deux formes: l'une, fort développée, dans Constitutions apostoliques VIII, 12,6-27 (II, p. 294-297; 403-407); l'autre, plus sobre, dans plusieurs anaphores du IVe et du Ve s.: Basile, Jacques de Jérusalem, Marc, Grégoire, Cyrille, Nestorius et Théodore l'interprète (II, p. 297-301).

Ailleurs, chez Paul, l'hymne christologique, Phil. II, 5-12 est mis en rapport avec l'hymne juif pascal et sabbatique, *Nishmat kol ḥay* (II, p. 368-376). Et, chez Matthieu, on dégage le cadre liturgique de la confession de Césarée de Philippes (Mth. XVI) qui éclaire les privilèges conférés à l'apôtre et le thème de la « pierre » sur laquelle est bâtie l'Église (II, p. 36-53).

Enfin, pour faciliter l'utilisation de l'ouvrage, on l'a pourvu de six index concernant les citations bibliques, les auteurs, les thèmes et idées, les termes grecs, les termes hébreux, les incipit de prières juives.

EM. CANDAL, S. J., *Tractatus Ioannis Lei, O. P., « De visione beata »*, nunc primum in lucem editus, introductione, notis, indicibus auctus (= *Studi e Testi* 228. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1963). In 8°, pp. XII-232.

Datur nunc editio princeps cuiusdam tractatus, saltem ad historiam theologiae valde utilis, pro Concilio Florentino iuvando olim compositi. Auctor eius fuit — et quidem dum ipsum Concilium ageretur — peritus Concilii dominicanus Ioannes Lei, qui, mercedis ergo, Larinensem ecclesiam gubernandam postmodum suscepit.

Tria sat definita in volumine continentur: editoris introductio, editio ipsa Textus, indices tres — praeter generalem — speciales.

1. *Introductio* (pp. 1-66) duabus partibus dispescitur; quarum *prima* curriculum vitae auctoris — cuius pauca admodum facta cognoscuntur — explanat et circa eiusdem scripta, sed praesertim circa tractatum *De visione beata*, investigationem accuratam movet. Huius igitur operis descriptio singillatim apponitur, tum externa, id est, manuscripti codicis Vaticani qui illud continet, tum interna, vel maxime, diversis librorum et capitum titulis praeiactis, quibus lucubratio constat theologi Lei. Adiungitur quoque studium ad occasionem

tempusque praefigendum, quo tractatus huiusmodi concinnatus esse dicendus est.

Altera pars analysim operis instituit, librosque sex ex ordine percurrens, omnes uniuscuiusque ideas exprimit, quae mentem auctoris sese paulatim evolventem ostendunt. Scholasticorum quippe more argumenta Graecorum contra Latinos in re de Novissimis disceptata primum proponuntur (*lib. I*); ex quibus, cum duplex error resultet, omnimodae impossibilitatis visionis essentiae divinae, vel saltem dilationis eiusdem ad ultimum usque Iudicium, auctor duo inquirit: *a*) an et quomodo facta sit visio Dei, vita durante, in Veteri Novoque Testamento (*lib. II*), *b*) an etiam et quo pacto anima separata visionis Dei capax esse possit (*lib. III*). Tum errorem illum primum auctoritatibus Patrum inanem esse ostendit (*lib. IV*), pariterque alterum errorem multiplici argumentorum genere dissolvit (*lib. V*). Et sic tandem, expedito calle, rationum initio a Graecis allatarum confutatione finem operi facit (*lib. VI*).

Quae quidem omnia editor, vicissim, examini subicit, non solum ut de operis indole aequum theologicum iudicium tribui possit, sed etiam ut comperiatur — Actis Concilii Florentini bene perpensis — multa hic haberi, quae in illis supponuntur, et modum dari quo disputationes de Novissimis ibi peractae sunt; ita ut problematum Graecorum apprime gnarum auctorem fuisse asserere liceat. Denique, normae ab editore proferuntur, quibus ipse in edendo Textu ductus est.

2. Itaque *Textus* datur (pp. 67-208) iuxta codicem Vaticanae Bibliothecae Barb. lat. 516, saec. XV, membranaceum, qui Eugenio IV sine dubio destinabatur, ad quem opus suum Ioannes Lei dicatum esse dicit. Unicus cum sit, aparatu, qui dicitur, confrontationis de se non egebat; at fere necessarius hic reddebatur — ut editor monet —, eo quod in non paucis lectionibus imperfectus sit. Quapropter vel omissiones suppleri, vel loca perperam data emendari debuerunt. Commodum autem accidit ut multa ex his non editoris coniecturis, sed genuinis lectionibus multiplicium citationum Patrum, quibus abundat opus, corrigi potuerint. Ad calcem ergo paginarum duplex adest apparatus, criticus alter, alter historicus ad citationes verificandas sensumque sententiarum magis quandoque theologice detegendum.

3. *Indices* sequuntur, denique, quatuor (pp. 209-231): *a*) citationum omnium in Textu iacentium; *b*) analyticus rerum praecipuarum tam Textus ipsius quam Introductionis editoris; *c*) onomasticus auctorum; *d*) generalis voluminis totius.

Volumen ipsum, splendida typographica praesentatione praeditum, dicatum editor voluit universis Patribus Oecumenici Concilii Vaticani II, illudque duabus tabulis photographicis illustrari fecit: altera e Monasterii Barlaami ad Meteora in Thessalia, quae animam Chrysostomi ab Angelis in caelum evectam ostendit, altera speciminis causa elegantioris manuscripti Barberiniani fundi Bibliothecae Apostolicae Vaticanae.

Le Typicon de la Grande Eglise, ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes par Juan MATEOS S. I., professeur à l'Institut Pontifical d'Etudes Orientales. Tome II: *Le cycle des fêtes mobiles* (= Orient. Christ. Analecta 166), Rome 1963, 334 pp.

Le tome I de l'édition du ms. 40 de la Sainte-Croix de Jérusalem (H), comprenant le cycle des douze mois, a paru en novembre 1962 (Orient. Christ. Analecta 165). Le tome II, que nous présentons, contient d'abord le cycle des fêtes mobiles (Carême, temps pascal, temps après la Pentecôte); ensuite un supplément au Typicon appartenant au même ms. H (prokeimena et évangiles pour l'orthros des dimanches et des fêtes, prokeimena pour la Liturgie et pour le lucernaire, ordo pour l'anniversaire d'une Dédicace, lectures diverses); finalement deux appendices, qui donnent deux textes, déjà publiés dans des ouvrages difficilement accessibles: le premier, l'ordo du 1er septembre pour le début de l'Indiction, selon un ms. du Musée de Kiev (DMITRIEVSKIJ, *Opisanie* I, 152); le second, la pannychis de la première semaine du Carême, selon le ms. Dresde 104 A (DMITRIEVSKIJ, *Drevnjejšie patriaršie tipikony*, Kiev 1907, pp. 330-34). Ces appendices complètent les données de H sur deux points importants.

Le volume se termine par cinq index se référant aux deux tomes: I. Index biblique. II. Index des fêtes de saints et des commémoraisons. III. Index topographique. IV. Index des tropaires. V. Index liturgique. Ce dernier est en réalité une étude systématique, rédigé en forme d'index, des données liturgiques des mss. Il mettra à la portée des liturgistes occidentaux le rite de Constantinople tel qu'il était pratiqué au Xe siècle.

WILHELM DE VRIES, (unter Mitarbeit von Octavian BÂRLEA, Josef GILL, Michael LACKO) *Rom und die Patriarchate des Ostens*, (Orbis Academicus, Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen) Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1963, VIII+452 Seiten, Preis: 43 DM.

Es geht in diesem Buche nicht darum, eine Geschichte der Unionen der Ostkirchen mit Rom zu schreiben und im einzelnen über die Phasen des Annäherungsprozesses und des endlichen Abschlusses der Union zu berichten. Das Buch will vielmehr vor allem eine Geschichte der Haltung Roms gegenüber den mit der Existenz der eigenartig geprägten Ostkirchen im Rahmen der einen katholischen Kirche gegebenen Probleme bieten.

Der erste Teil, der den Gang der Ereignisse kurz skizziert, will lediglich den historischen Rahmen bieten für die Problemgeschichte, um die es eigentlich geht. In einem einleitenden Kapitel wird der Ursprung der Patriarchate und die Stellungnahme Roms zu ihnen im ersten Jahrtausend kurz behandelt. Josef Gill gibt im zweiten Kapi-

tel einen Überblick über die Ereignisse vom Schisma des Michael Kerullarios bis zum Konzil von Florenz einschliesslich. Im dritten Kapitel stellt der Verfasser die Unionen der Neuzeit im Nahen Osten dar. Im 5.-7. Kapitel werden die Unionen der Slawen und Rumänen behandelt. Michael Lacko gibt einen eingehenden Überblick über die Union von Užhorod und spricht ganz kurz auch über die in Kroatien. Octavian Bârlea bietet eine ausführliche Darstellung der Union der Rumänen, bei der die, vor allem politisch bedingte, zögernde und wenig verständnisvolle Haltung des Wiener Hofes gegenüber den Unierten klar zutage tritt. Es ist dies eine wertvolle Ergänzung zum Thema des Buches, das an sich nur die Haltung *Roms* behandeln will. Durch den Vergleich mit dem Vorangehen einer katholischen Regierung erscheint die erheblich entgegenkommendere Stellungnahme des Hl. Stuhles in günstigerem Licht. Die von Bârlea beigebrachte reichliche Dokumentation wurde, um das Kapitel nicht unverhältnismässig umfangreich werden zu lassen, in einen Anhang verwiesen. So dürfte die Darstellung auch leichter lesbar geworden sein. Die überaus wichtige Union von Brest-Litovsk konnte leider nur kurz behandelt werden, da sich kein Fachmann als Mitarbeiter für dieses Gebiet fand. Der Vollständigkeit halber mussten aber wenigstens die Haupttatsachen erwähnt werden. Gerade das Ausbleiben der erhofften Hilfe für dieses Gebiet veranlasste den Verfasser, den ursprünglich vorgesehenen Titel: « Rom und der christliche Osten » abzuändern in « Rom und die Patriarchate des Ostens ».

Wenn auch im ersten Teil die Haupttatsachen, die für die Haltung Roms auch gegenüber den andern nicht-patriarchalen Ostkirchen Aufschluss geben, behandelt werden, so stützt sich doch der zweite systematische Teil des Buches, der durchaus der wichtigste ist, fast ausschliesslich auf das Quellenmaterial, das die alten östlichen Patriarchate betrifft. Die Dokumentation für den gesamten Osten ist so weitschichtig, dass sie von einem Einzelnen unmöglich in kurzer Zeit bearbeitet werden kann. Es war deshalb eine Beschränkung notwendig, wenn die Herausgabe des Buches nicht um Jahre hinausgeschoben werden sollte. Das Gesamtbild, das sich so von der Stellungnahme Roms zu den im Kontakt mit dem Osten auftauchenden Problemen ergibt, dürfte durch eine gewiss an sich wünschenswerte stärkere Berücksichtigung auch der andern Kirchen kaum geändert werden.

Im zweiten Hauptteil des Buches wird der Versuch gemacht, eine Geschichte der Haltung Roms gegenüber der Eigenart des Ostens zu schreiben, und zwar seiner Haltung gegenüber dem gesamten geistigen Erbe der Orientalen, ihren liturgischen Riten, ihrer Kirchenordnung, insbesondere der bei ihnen traditionellen relativen Autonomie in der Kirchenregierung, ihrer eigenständigen Theologie, ihrer Spiritualität usw. Es muss zunächst betont werden, dass es eine solche Geschichte gibt. All zu leichte Pauschalurteile wie: « Rom hat sich immer für die Erhaltung der orientalischen Riten eingesetzt », oder: « Rom hat immer eine einheitliche Disziplin für die Gesamtkirche angestrebt », halten vor einer sorgfältigen Untersuchung der

Quellen nicht stand. Noch schwieriger ist es, genau zu sagen, wie der Hl. Stuhl zur relativen Selbstverwaltung der Patriarchate stand oder in welchem Umfang er eine eigenständige orientalische Theologie und Spiritualität gelten liess. Auch die Antwort Roms auf die schwierige Frage, was denn die getrennten Kirchen und ihre Hierarchien eigentlich sind, war nicht immer die gleiche. Es gibt hier, wie in allem, was menschlich ist, eine Entwicklung, und diese Entwicklung verläuft nicht immer gradling und auch nicht immer nach unseren Wünschen.

Der Verfasser hat sich bemüht, die hier auftauchenden Probleme mit unbedingter Sachlichkeit und restloser Ehrlichkeit zu behandeln, auch wenn dabei — wenigstens nach unserer heutigen Art, die Dinge zu sehen — Mängel und Fehlgriffe in der Behandlung der Orientalen durch Rom zutage treten, Mängel, die zum Teil das Misstrauen des getrennten Ostens gegenüber der katholischen Kirche begreiflich machen. Er glaubt auf diese Weise einen Beitrag zum Abbau dieses Misstrauens geleistet zu haben, und das ist eine der grundlegenden Vorbedingungen für die Anbahnung der von allen ersehnten Wiedervereinigung.

M. Lacko S. J., *Sts. Cyril and Methodius*. Slovak Editions « Sts. Cyril and Methodius », Rome 1963, p. 235 + 8 illustr. plates, Pr. 2 $.

M. Lacko S. J., *Sv. Cyril a Metod*. Slovenské vydavatel'stvo Sv. Cyrila a Metoda, Rím 1963, p. 222 + 8 str. illustr. Pr. 1000 Lit.

L'autore ha preparato questo libro, pubblicato in inglese e slovacco, ricorrendo nel 1963 l'undecimo centenario dell'inizio della missione slava dei Ss. Cirillo e Metodio. È un'opera sintetica, basata sulle ricerche di insigni specialisti e sulle sue proprie. L'autore ci presenta non solo la biografia dei due Apostoli degli Slavi, ma anche le circostanze storiche, specialmente la storia dell'introduzione del cristianesimo presso gli Slavi dell'Europa centrale. Qui si è valso delle più recenti ricerche filologiche ed archeologiche, che colmano le lacune delle fonti letterarie.

Come è ovvio, l'autore si è soffermato principalmente sulla missione slava dei due fratelli Tessalonicesi, sul metodo del loro lavoro apostolico nella Grande Moravia e poi sul loro soggiorno Romano. Alla fine prosegue trattando delle sorti dell'opera cirillo-metodiana dopo la morte di San Metodio, cioè l'espulsione dei suoi discepoli ed il loro apostolato in Bulgaria e Macedonia.

Particolarità del libro sono le cartine geografiche che illustrano i viaggi ed i luoghi dell'attività dei Ss. Cirillo e Metodio. Tali cartine sono molto utili specialmente ai lettori che non hanno molta familiarità colla geografia dell'Europa centrale, della Penisola Balcanica e dell'Asia minore. Completano l'opera parecchie illustrazioni, alcune delle quali riproducono monumenti ed oggerti scoperti nei recentissimi scavi intorno al fiume Morava, o affreschi della basilica di San Clemente a Roma.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Karol GÓRSKI, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejow życia wewnęntrznego w Polsce, Część pierwsza 966-1795.* Lublin 1962, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Universitetu Lubelskiego, 234 p.

L'opera costituisce il primo tentativo di tracciare la storia della spiritualità polacca, terra tanto « vergine » che l'autore doveva rintracciarne le fonti prevalentemente nei manoscritti e negli archivi. Questo saggio, originale per argomento, sarà sicuramente apprezzato dagli studiosi.

T. Š.

SAINT IRÉNÉE, *Contre les hérésies.* Texte choisis, présentés et traduits par A. GARREAU, Namur [1962]. pag. 190.

Nella collana «Les écrits des Saints» viene pubblicata da «Les Éditions du Soleil Lévant» una scelta abbondante di frammenti, estratti e tradotti dall'opera « Adversus Haereses » di s. Ireneo di Lione. Lo scopo della collana è spirituale più che scientifico. Così si capisce che non sia stato ritenuto opportuno di illustrare certi luoghi, discussi anche quanto alla versione dai dotti, dei quali si da la traduzione secondo il senso tradizionale.

I. O. U.

Teologia. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Año I, nº 1, octubre 1962.

Le premier numéro de cette revue manifeste bien l'ampleur d'horizon qu'elle compte embrasser: en premier lieu, le souci pour l'unité des chrétiens, selon l'orientation du II Concile du Vatican. L'Amérique latine peut se réjouir de ce nouvel organe de pensée actuelle.

J. M.

S. GIROLAMO, *Le lettere*, traduzione e note di S. Cola. Vol. I. Lettere 1-52, pag. 452, Città nuova Ed., Roma.

Valde laudanda est haec nova versio italica epistularum s. Hieronymi et facile praeferenda priori a Logi comparatae: pendet enim ab optima editione facta a Hilberg et excellit introductione et notis. Praesertim vero placet lectori perspicuitas et vigor modernus versionis per quam vivacitas sermonis Hieronymi fere immediate sentitur.

Nec minus laudandus est apparatus typographicus.

I. O. U.

J. R. PALANQUE-J. CHELINI, *Petite histoire des Grands Conciles*, Desclée de Brouwer [1962] p. 312.

Celebres auctores composuerunt parvum librum scopo diffundendi historiam conciliorum oecumenicorum per plures lectorum coetus. Opus ergo non habet indolem scientificam nec doctis destinatur. Attamen in tam brevi compendio tot eventuum scientia auctorum transparet et generatim discretio illa quae secundaria omittit et praecipua recenset. Nihil mirum est lectorem posse in aliquibus dissentire, v. gr. vocem « homousios » ab occidente procedere (p. 31). Alibi, etiam in tanta brevitate, opportunum fuisset aliquid addere, v. gr. in pag. 307 notare editionem Concilii Florentini a nostro Instituto comparatam.

I. O. U.

AMEISENOWA, Zofia, *Rękopisy i pierwodruki* Biblioteki Jagiellońskiej. Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław-Kraków 1958, in folio, 235 p., 8 tav. a colori, 77 tav. con 256 fig. (Donum Instituti Historici Polonici Romae).

BARAN, Alexander S.T.D., *De episcopo Andrea Bacynskyj et regeneratione Ecclesiae in Ucraina Subcarpatica* (in lingua ucrainica) (= Bibliotheca Logos XXXIII), Yorkton, Sask 1963, 62 pp.

CERBELLA, Gino, *Aspetti etnografici della casa in Etiopia*. Istituto Italiano per l'Africa, Roma 1963, in-8°, 96 p.

Chants Grecs de la Divine Liturgie de S. Jean Chrysostome. Parties communes, 3e éd. revue et augmentée. Editions de Chevetogne [1962], 32 pp.

CHARLES-BARZEL, R., *La Vierge Marie et l'Emir Abdou. Témoignage vécu*. Paris 1963, « La Colombe », in-8°, 191 p.

CHRISTOPHILOPOULOS A. P., *Τὸ ἑλληνικὸν ᾿Ορθόδοξον ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον κατὰ τὸ ἔτος* 1959 (Extr. e *Θεολογία* [1962]), 28 pp.

CLARK, Francis S. J., *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*. Darton, Longman & Todd, London 1960, in-8°, x+582 p.

CORBO, Virgilio O.F.M., *Gli edifici della Santa Anastasis a Gerusalemme*. (Estratto dal « Studii Biblici Franciscani Liber Annus XII, 1961-1962 ») pag. 221-316, 4 tav.

De Scriptura et Traditione. Romae 1963, Pontificia Academia Mariana Internationalis, in-8°, XI-742 p.

DONALDSON, Gordon, *The Scottish Reformation*. Cambridge University Press 1960, in-8°, 242 p.

Essays in Russian and Soviet History in Honor of Geroid Tanquary Robinson, edited by John Shelton Curtiss. (Studien zur Geschichte Osteuropas, VIII). Leiden, E. J. Brill, 1963, in-8°, XX+345 p.

FRANCIA, Ennio, *Pinacoteca Vaticana*. Alto Martello, Milano 1960, in folio 73 p. + 128 tav. con 359 figure di cui 41 a colori.

GOERANSSON, Sven, *Yngve Brilioth som Kyrkohistoriker 1891-1959*. (Sartryck ur Kyrkohistorisk Årsskrift 1959), in-8°, 115 p.

HANG, Thaddäus, *Die katholische Kirche im chinesischen Raum. Geschichte und Gegenwart*. A. Pustet, München 1963, in-8°, 224 p.

JAUBERT, Annie, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*. (Patristica Sorbonensia 6). Editions du Seuil, Paris 1963, in-8°, 542 p.

KIKAS, Harald, *Die Sumerer. Studie zur Frage "Wer waren die Sumerer, woher kamen sie?"* New York 1961, 36 pp.

KOWALSKY, Nicola O.M.I., *Serie dei Cardinali Prefetti e dei Segretari della Sacra Congregazione « de Propaganda Fide »*. Editiones Urbanianae, Romae 1962. in 8°, 39 p.

LEWICKA-KAMIŃSKA, Anna, *Inkunabuły Biblioteki Jagiellońskiej*. Kraków 1962, Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, in-4°, XXXVI – 270 p. XLVI tav.
(Donum Instituti Historici Polonici Romae).

LITTMANN, Enno, *Arabische und abessinische Dictungen, Herausgegeben und Übersetzt*. Manesse Verlag, Zürich 1958, in-24°, 199 p.

MACCARRONE, Michele, *La dottrina del Primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali*. Spoleto 1960, in-8°, 110 p.

MANDIĆ, Dominicus O.F.M., *Chroati catholici Bosnae et Hercegovinae in descriptionibus annis 1743 et 1768 exaravit. Iuxta codixes autographos qui in Archivo S. C. de Propaganda Fide extant*. Institutum Chroatorum Historicum, Chicago-Roma 1962. in-8°, 234 p.

MICHELE DA NOVELLARA, O.F.M. Cap., *Efeso: Storia e rovine*. Editrice Frate Francesco, Reggio Emilia 1962. in-16°, 103 p., illustr.

Le mouvement des idées dans les Pays Slaves pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle. Atti del colloquio slavistico tenutosi ad Uppsala il 19-21 agosto 1960. (Collana di « Ricerche Slavistiche » 2), a cura della Commission Internationale des Etudes Slaves, G. C. Sansoni, Firenze 1962, in-8°, 202 p.

MUELLER-ALFELD, Theodor, *Griechenland und die Inseln der Aegäis. Eine Reise in 226 Photos*. Deutsche Buch-Gemeinschaft, Berlin-Darmstadt-Wien 1963. in-4°, 199 p., illustr.

NEWBIGIN, J. E. Lessle, *The Reunion of the Church. A Defence of the South India Scheme*. Revised edition 1960, S.C.M. Press London, in-8°, XXXVI + 192 p.

PERMAN, D., *The Shaping of the Czekoslovak State. Diplomatic History of the Boundaries of Czekoslovakia, 1914-1920.* (Studien zur Geschichte Osteuropas VII) E. J. Grill, Leiden 1962, in 8º, x + 339 p. 2 carte geogr.

PHOUNTOULIS, Ioannes M., *Λεσβιακὸν Ἑορτολόγιον.*
A', *Οἱ ἅγιοι Γεώργιοι ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης*, Athenis 1959, 52 pp.
B', *Ὁ ἅγιος Ἀλέξανδρος ὁ ἐν Λέσβῳ*, Athenis 1960, 77 pp.
Γ', *Οἱ ὅσιοι αὐτάδελφοι Δαβίδ, Συμεὼν καὶ Γεώργιος οἱ Ὁμολογηταί*, Athenis 1961, 70+XIV pp.
— *Γαβριὴλ μητροπολίτου Μηθύμνης "Περιγραφὴ τῆς Λέσβου"*, Athenis 1960, 48 pp., 2 phot.

Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej na rok 1960, 1961, 1962. Warszawa.
(Donum Instituti Historici Polonici Romae).

ROMAN, Sr. M. Jerome, OSBM, *The Flaming Pillar of Cappadocian Caesarea.* Rome 1963, Scuola grafica salesiana Pio XI, in-8º, XI + 214 p., 11 tav.

Soluňští Bratři. 1100 let od příchodu sv. Cyrila a Metoděje na Moravu. Česká Katoliscká Charita, Praha 1962, in-8º, 243 p., 5 tav.

The Maronite Catholic Mass, illustrated and explained by Chor-Bishop Joseph Eid, Fall River (Massachusets) 1962, 139 pp.

TOCANEL, Petrus O.F.M.Conv., *Methodologia iuridica.* Pont. Universitas Lateranensis Institutum Utriusque Iuris, Roma (1963), in-8º, 182 p.

WARE, Timothy, *The Orthodox Church.* Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex 1963, in-16º, 352 p.

INDEX VOLUMINIS XXIX - 1963

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - IN MEMORIAM

4. - RECENSIONES

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile:

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 22-XII-1963 - J. GILL, S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* - 23-XII-1963 - ALOYSIUS Card. Provicarius

TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — XII-1963